

الباقلا في وراثة الكلامية

رسالة دكتوراه

اعداد الدكتور محمد رمضان عبدالله

مطبعة الامة - بغداد

١٩٨٦

الجمهورية العراقية
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية
أحياء التراث الإسلامي

الباقلاء في قرارة الكلامية

رسالة دكتوراه

اعداد الدكتور محمد رمضان عبد الله

مطبعة الامة - بغداد

١٩٨٦

« مقدمة البحث »

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين ، اياك
نعبد و اياك نستعين ، اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين انعمت
عليهم ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين .

سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ، انك انت العليم الحكيم .

اللهم صل وسلم على سيدنا محمد ، وعلى اخوانه الانبياء
والمرسلين ، وعلى آله ، واصحابه والتابعين ، ومن اهتدى بهديهم اجمعين .

رب اغفر لي ، ولوالدي ، رب ارحمهما كما ربياني صغيرا .

وبعد فان الامة الاسلامية لم تكن في حاجة الى احياء تراثها ،
وابراز ذوي النبوغ والاصالة العلمية من ابنائها ، مثل ما هي عليه الآن .

فقد احاطت بها انماط مختلفة من الثقافات الاجنبية ، كل منها
يريد غزو هذه الامة بعلمه وحضارته ، على زفات حضارتها الاصيلية ،
زاعما ان الاصاله الفكرية منه تنبع ، واليه تعود ، وأنه هو صاحب الكلمة
الاخيرة في كل لون من ألوان الثقافة والتفكير .

ومما زاد الامر خطورة ، ومراة في النفس ، اننا نرى بين اجزاء هذه

الامة كثيرا ممن اتخذوا بهريق هذه الثقافات الدخيلة ، فخذوا يحتذونها ، ويتخذون منها ، أو من أصحابها الغرباء عن بيئتهم الاسلامية ، موضوعات لبحوثهم ، راغبين بذلك ان يتظاهروا بأنهم يسرون في ركب الحضارة الحديثة ، ناسين أن من بين اسلافهم من العلماء - من هم لجدد بالبحث عنهم ، وعن افكارهم التي هي أولى بوصف الاصله من اولئك الغرباء •

وقد تكون افكار اسلافنا من العلماء النبوة الاولى - أو الاساس الاول الذي بنى عليه اوثق فلسفاتهم ، وثقافتهم التي تبهر - في واقعنا اليوم - انظار الكثير •

هذا ، وقد يكون ما ذكرت كافيا لتوضيح أهمية موضوع هذا البحث ، وهو : « الباقلاني وأراؤه الكلامية » •

الا انني أضيف الى ذلك فأقول : ان نقاضي أبا بكر الباقلاني - وان كان أحد اتباع المدرسة الاشعرية التي اليها يعود الفضل في حماية عقيدة أهل السنة والجماعة والدفاع عنها ضد زيج الزائغين ، وتشكيك المشككين ، الا أنه من أكابر اعلامها ، بل يعتبر الرجل الثاني بعد أبي الحسن الاشعري ، وقد اضاف الى المذهب الاشعري ، الكثير من افكاره الجديدة فقد وسع المذهب ، ودعمه بما أقام عليه من ادلة عقلية ، ونقلية ، وذلك بما آتاه الله من سعة في التفكير ، وطول باع في اساليب الجدل في واطلاع واسع على مختلف انواع الثقافات في عصره •

واليه ينسب كثير من القواعد ، والمقدمات العقلية ، التي لم تكن سائدة قبله في المدرسة الاشعرية •

لقد كانت جوانبه العلمية كثيرة حقا ، وانتاجه غزيرا ، واثره فيمن

أتى بعده من الاشاعرة عميقا ، وترك لمن بعده آراء قيمة ، وآثارا نافعة
في علم الكلام ، والفقه واصوله ، وفي النقد والبلاغة ، واعجاز القرآن ،
وغير ذلك من العلوم التي أصبحت مصادر يرجع اليها العلماء من بعده
إلى يومنا هذا .

وأصبحت كلمة « القاضي » إذا أطلقت في كتب علم الكلام الاشعرية ،
وكتب اصول الفقه الشافعية ، يراد بها الباقلاني لا غيره ، وبلغ من
عجاب العلماء به وبجهاده في سبيل حماية العقيدة أن اعتبروه « مجدد
المائة الرابعة للهجرة » وخلعوا عليه القاب (سيف السنة) و (لسان
الامة) و (امام متكلمي أهل الحق) إلى غير ذلك من الالقاب العظيمة
التي سنذكرها في ترجمته إن شاء الله تعالى .

ولا شك أن شخصية بهذه المنزلة من العبقرية والنبوغ لجديرة أن
تحظى من الباحثين المحدثين بالعناية التي تتناسب ومنزلته وإن تدرس
آراؤه بتوسع وشمول .

وقد قمت في هذه الرسالة بدراسة أهم جوانبه العلمية ، وإعني
به الجانب الكلامي وقد اقتصر في ذلك على الجانب الطبيعي ، والالهي
من آرائه الكلامية ، وذلك لاني اظن أن أكثر آرائه المتميزة التي يمكن
أن تعتبر جديدة في المذهب الاشعري تنحصر في هذين الجانبين ، وأما
بقية المواضيع الكلامية من السمعيات ، فهو لا يخرج عن آراء الاشاعرة .
وقد توخيت من وراء هذه الدراسة أموراً :

الامر الاول :

المساهمة في اضافة لبنة إلى صرح تراثنا الاسلامي ، ذلك

التراث الذي تعتز به جامعة الأزهر عامة ، وكلية أصول الدين بشكل خاص ، وتعمل دائبة على تسميته ، والإضافة إليه ، فوق ما تبدل في سبيل الحفاظ عليه .

والامر الثاني :

القاء الضوء على الباقلائي ، كمفكر عظيم أثرى المدرسة الاشعرية بأفكاره وآرائه القيمة التي أحدثت تأثيرا واضحا . فمن أثرى بعده من الاشاعرة .

والامر الثالث :

هو أن أتلمذ على آرائه القيمة ، التي أراد بها الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، التي هي حصن المسلمين ، وملاذهم .

هذا ، وفي سبيل الوصول الى آرائه ، اعتمدت على ما هو في متناول ايدينا من مؤلفاته وهو شيء قليل ، وعلى آرائه المبثوثة في كتب الاشاعرة .

واما المنهج الذي سرت عليه فهو تقسيم الرسالة الى اربعة ابواب ، وخاتمة .

اما الباب الاول ، فقد جعلته تمهيدا لموضوع البحث ، فتناولت فيه طائفة من المسائل التي لا يستغني عنها في بحث يتعرض للآراء الكلامية ، فذكرت تعاريف مختلفة لعلم الكلام ، وبينت ان أسباب الاختلاف تعود الى ابن علماء الكلام فريقان ، فريق يوجب على المسلم معرفة عقائده عن طريق أدلتها ، وفريق لا يوجب ذلك ، بل يكتفي منه بالتقليد .

وكذلك تناولت موضوع علم الكلام وبينت اختلاف العلماء في

تحديده وأسباب الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين منهم في ذلك .

وكذلك بينت غاية علم الكلام ، والقابه وآراء العلماء حول ذلك .

كما تحدثت عن موقع علم الكلام عند المسلمين ، مبينا آراء المجوزين

للاشغال به ، والممانعين عنه ، ثم عقيبت على هذه الآراء بترجيح آراء

المجوزين له ، وبينت ان الذين ذموا علم الكلام ، من الأئمة المجتهدين ،

انما كانوا يريدون بذلك علم الكلام السائد في عصرهم ، بين الفرق المبتدعة .

وأما علم الكلام الذي يحافظ على العقيدة الاسلامية الحقة ، فلا

يتصور قلع منه ، ثم تناولت بعد ذلك نشأة علم الكلام ، فترسخت

بإيجاز لبيان الفرق الرئيسية الكبرى ، كالحوارج ، والشيعة ، والمعتزلة ،

وأهل السنة . فجاء ذلك كله في اربعة فصول هي :

أ - الفصل الاول : في تعريف علم الكلام

ب - الفصل الثاني - في موضوع علم الكلام ، وغايته والقابه .

أ - الفصل الثالث : في موقع علم الكلام عند علماء المسلمين .

د - الفصل الرابع : في نشأة علم الكلام .

وتضمن الباب الثاني ستة فصول ، تناولت في الفصل الاول : عصر

الباقلاني ، سياسيا واجتماعيا وثقافيا ، وذلك لأن تفكير الانسان

يتأثر بما يجري في عصره من اتجاهات ، سواء استجاب لها أو سار في خط

مضاد لهذه الاتجاهات وتصدى لمقاومتها .

وفي الفصل الثاني تناولت الكلام عن نشأة الباقلاني ، وحياته ، وثقافته ، وأشهرت في خلال ذلك إلى :

(١) اسمه ، وكنيته ، ولقبه .

(٢) ولادته ومنشأه .

(٣) أسرته .

(٤) تحقيق الدقب .

(٥) مذهبه الاعتقادي .

(٦) مذهبه في الفروع .

(٧) ملامح عن شخصيته ، وثقافته .

وأما الفصل الثالث ، فقد تحدثت فيه عن اتصال الباقلاني بعضد الدولة البويهى ، ورحلته الى الروم « ومناظراته » .

وأما الفصل الرابع ، فقد تناولت فيه الكلام عن شيوخ الباقلاني ، وتلاميذه .

وأما الفصل الخامس ، فقد تناولت فيه مؤلفاته ، وآثاره ، فاحصيتها ورتبت ما امكن ترتيبه بقدر ما استعفتني المراجع ، وعرفت في ايجاز بالجزء المخطوط من كتابه « هداية المسترشدين » المحفوظ بمكتبة الأزهر .

وأما الفصل السادس ، فقد تحدثت فيه عن آراء العلماء في الباقلاني ، وفي وفاته ، وثناء الناس عليه بعد وفاته .

وأما الباب الثالث ، والرابع فهما من تصميم الرشنالة ، لأنها يتناولان آرائه الكلامية فقد جاء بباب الثالث في أربعة فصول ، تحدثت في الفصل الأول عن منهجه الكلامي ، واشتمل هذا الفصل على مواضيع كثيرة متعددة ، كراي الباقلاني في المعرفة ، وأقسام العلم ، ومدارك العلوم ، والاستدلال ، وإنواعه ، وإيمان المقلد ، وغير ذلك من المواضيع ، ثم بينت أن الأدلة عند الباقلاني تنقسم إلى قسمين : أدلة عقلية ، وأدلة عقلية ، وذكرت أن الأدلة العقلية عنده هي : الكتاب والسنة ، والاجماع والقياس .

وأما الأدلة العقلية ، فهي : ما يلي :-

أ - القياس

ب - السبر والتقسيم .

ج - انتفاء المدلول لانتفاء دليله .

د - الاستدلال بالتشبيه أو النظير .

هـ - فن الجدل .

و - الاعتماد على مسلمات الخصوم .

ثم تحدثت في الفصل الثاني عن رأي الباقلاني في العالم الطبيعي ، وحدوثه ، واشتمل هذا الفصل على المقدمات التي يبنى عليها حدوث العالم ، فبينت المسائل التي تناولها الباقلاني بالبحث ، كمسألة المعلوم والشيء ، وأقسام الموجودات كالجواهر ، والاجسام والاعراض ، ثم بينت صفات الجواهر وأحكام العرض ، عند الباقلاني والمتكلمين .

ثم تحدثت في الفصل الثالث عن رأي الباقلاني في حدوث العالم ، واستدلالة عليه ، وبينت الأمور التي يتوقف عليها إثبات حدوث العالم ، كاثبات الجوهر والعرض وحدوثهما ، واستحالة وجود حوادث لا أول لها ، وغير ذلك من الأمور المتعلقة بهذا الموضوع .

وأما الفصل الرابع ، فقد خصصته للكلام على ردود الباقلاني على الطبيائعين والمنجمين الذين ينكرون الصانع ، ويرون أن صانع العالم طبيعة من الطبيائع .

ثم انتقلت إلى الكلام عن الجانب الإلهي في الباب الرابع ، وتحدثت في الفصل الأول منه ، عن استدالات الباقلاني على وجود الله ووحدانيته ، ثم ردوده على بعض الطوائف التي خرجت على الوحدانية ، كالثنوية بجميع طوائفها ، والنصارى بفرقها المختلفة .

وأما الفصل الثاني فقد تناولت فيه الكلام عن الصفات الإلهية ، وبيان موقف المشبهة ، والمعتزلة والفلاسفة وأهل السنة منها .

ثم بينت رأي الباقلاني في الصفات ، واستدلالة عليها .

ثم تحدثت عن صفات الذات ، وصفات الأفعال ، وبينت أن الباقلاني يعتبر صفات الذات هي القديمة ، وأما صفات الأفعال فحادثة عنده وعند الأشاعرة جميعاً ، ثم تكلمت عن علاقة الذات بالصفات ، فبينت أن الصفات عند الباقلاني ليست عين الذات ، ولا غير الذات ، وذلك هو رأي الأشاعرة جميعاً ، وأما المعتزلة فقالوا : إن الله عالم بذاته ، وقادر بذاته ، فانكروا بذلك أن تكون لله صفات زائدة على ذاته .

ثم بينت شبهات المعتزلة ، وردود الباقلاني عليها .

ثم تحدثت عن الصفات التي اختلف فيها الباقلاني مع الاشعري ، كصفة البقاء ، وبعض الصفات الخيرية ، التي يقول بها الاشعري بخلاف الباقلاني .

ثم وضعت بعد ذلك رد الباقلاني على المجسمة .

وأما الفصل الثالث فقد عقدته لصفة الكلام ، وذلك لأهميتها في نظر الباقلاني وبينت رأيه في صفة الكلام ، حيث يعتبر الباقلاني انها حقيقة في الكلام النفسي ، ومجاز في الكلام اللفظي ، وأن الاول هو القديم بخلاف الثاني فانه حادث ، ثم بينت رأي كل من المشبهة والمعتزلة حول هذه المسألة .

ثم بعد ذلك موقف الباقلاني من المشبهة والمعتزلة .

وأما الفصل الرابع ، فقد تحدثت فيه عن رؤية الله تعالى ، ورأي الباقلاني في اثباتها ، واستدلالاته العقلية ، والنقلية على جوازها ووقوعها .

ثم تناولت الكلام على موقف المشبهة ، والمعتزلة حول هذه المسألة ، وردود الباقلاني عليها .

وأخيرا جاءت الخاتمة وتحدثت فيها عن النتائج التي استخلصتها من بحثي هذا ، ثم اشرت الى ضرورة تطور علم الكلام حتى لا يقف جامدا عند عصر الايجي والتفتازاني ، بل ينبغي أن يتطور هذا العلم ، لكي تبقى له حيويته ، وتأثيره ، في المجتمع الاسلامي ، ليقوم بحماية العقيدة في العصر الحاضر ، ضد الموجات الالحادية المختلفة التي تهدد قيم المسلمين ، وكيانهم .

هذا ، وكل ما أرجوه أن أكون قد وفقت في إلقاء بعض الضوء على شخصية الباقلاني وآرائه الكلامية .

وبعد هذا العرض الخطاف لآبواب الرسالة ، وفصولها ، لا يشعني إلا أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير لاستاذي الجليل الدكتور / محمد شمس إبراهيم لتفضله يقبول الإشراف على هذا البحث ، ولما تكلفه سيادته من جهد هذا الإشراف ، ومتابعته ، ولا أظن أن هذه الكلمة التي استجلباً هنا نفي بشكر شخصيته الغدة التي جمعت بين الاستاذية الصادقة ، والأبوة الحانية .

فقد متحني حقاً من علمه وتوجيهه ، ووقته ، وصبره ما ستبقى به مديناً له ، فبد الله في عمره ، وأطال بقاءه ، ونفع به .

كما أتوجه بالشكر إلى كل من أسدى الي عوناً ، أو سهل لي صنعاً .
وأخيراً أسأل الله تعالى أن يكون هذا البحث بداية مسيرة على الطريق العلمي ، وأن يعينني على المضي في طريق الدراسة والتحصيل .

انه على ما يشاء قدير ، وبالإجابة جدير .

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت ، واليه انيب .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الاول

التمهيد :

أرى من المناسب قبل أن نخوض في موضوعنا الرئيسي ، الذي يدور حول شئخصية الباقلاني ، وأرائه الكلامية ، أن نبحث في عدة مسائل تمهيدية لها ، لكي نتمكن من تحديد بحثه ، حتى لا تكون هناك فجوة يشسعر بها القاري بين الموضوع ، وبين ما ينبغي التمام به باديء ذي بدء . وهذه المسائل التي نريد أن نجعلها تمهيدا لموضوع رسالتنا هي :

- (١) تعريف علم الكلام .
 - (٢) موضوعه ، وغايته ، وألقابه .
 - (٣) موقع علم الكلام عند علماء المسلمين .
 - (٤) نشأة علم الكلام .
- يمكن إذن أن يعتبر هذا الباب بابا تمهيديا يشتمل على أربعة فصول .

الفصل الاول

في تعريف علم الكلام :

عرف العلماء علم الكلام بمعارات تبين عن اختلاف نظراتهم الى علم الكلام . فبعضهم يجعل علم الكلام مقتصرا على المباحث التي تتفق مع عقائد أهل السنة ، دون الخوض في المسائل الفلسفية ، في حين نرى الآخرين يجعلونه أوسع دائرة ، بحيث يشمل عقائد أهل السنة ، وغيرهم من المخالفين .

وهذه نماذج من تعاريف كلا الفريقين :

(١) عرفه عضدالدوين الايجي^(١) بقوله : « الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية ، بإيراد الحجج ودفع الشبه » ،
ثم يقول : « والمراد بالعقائد ، ما يقصد به نفس الاعتقاد ، دون العمل ، و « بالدينية » المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فان الخصم - وإن خطأناه - لا نخرجه من علماء الكلام » .

وفي شرح المواقف للسيد شريف الجرجاني^(٢) شرح مطول لهذا التعريف نقتبس منه ما يلي :

« اختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بأن ثمره الكلام ،

١ - المتوفى سنة ٧٥٦ هـ .

٢ - المتوفى سنة ٨١٦ هـ .

اثباتها على الغير ، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها ،
وان كانت مما يستقل العقل فيه .

ثم المراد بالعقائد ، ما يقصد به نفس الاعتقاد ، دون العمل ، فإن
الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان :

١ - أحدهما : ما يقصد به نفس الاعتقاد ، كقولنا : الله تعالى عالم ،
قادر ، سميع ، بصير ، وهذه تسمى اعتقادية ، واصولية ، وقد
دون علم الكلام لحفظها .

٢ - والثاني : ما يقصد به العمل ، كقولنا : الوتر واجب ، والزكاة
فريضة ، وهذه تسمى عملية ، وفرعية ، وقد دون لها علم الفقه ،
وانها لا تكاد تنحصر في عدد ، بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية ،
فلا يتأتى أن يحاط بها كلها ، وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ لها ،
بخلاف العقائد ، فانها مضبوطة لا تزايد فيها ، فلا تعذر الاحاطة
بها ، والاعتداد على اثباتها ، وانما تتكثر وجوه استدلالاتها ، وطرق
دفع شبهاتها (٣) .

يفهم من تعريف الايجي على هذا التفسير ، الامور الآتية :

أ - ان علم الكلام يشمل كلام اهل السنة ، وكلام المخالفين .

ب - أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ، وأما علم الكلام فثمرته
اثبات هذه العقائد على الغير ، بإيراد الحجج ودفع الشبه .

ج - ان العقائد لكونها مضبوطة ، ينبغي الاحاطة بها ، وبادلة اثباتها ،
فلا يكتفي فيها بالتقليد .

٦ - انظر المواقف وشرحه : ج ١ ص ٢٣ - ٢٤ .

الكلام هو العلم بالعقائد الدينية ، عن الأدلة الإيقينية « (٥) .
أرى أن التفتازاني لا يختلف عن الإيجي في نظريته إلى أن علم الكلام
يشمل عقائد أهل السنة وغيرهم من المخالفين ، إلا أنني رأيت للاستاذ
مصطفى عبدالرازق كلاما غريبا ، يذكر في كتابه : تمهيد لتاريخ الفلسفة
الإسلامية : ما نصه : « وظاهر أن التفتازاني يخالف الإيجي ، في جعله
الكلام شاملا لكلام المخالفين ، فهو يخصه بالكلام القائم على قانون
الإسلام ، أي ما علم قطعا في الدين » .

والتفتازاني في هذا موافق للغزالي ، وإن كان يعتبر علم الكلام
تحصيلا للعقائد ، بالدليل العقلي ، ودفاعا عنها ، خلافا لرأي الغزالي (٦) .

إن هذا النص - كما نرى - ينطوي على دعويتين : الأولى : أن
التفتازاني لا يجعل الكلام شاملا لكلام المخالفين ، لأنه يخصه بالكلام
القائم على قانون الإسلام ، وهو يخالف الإيجي في ذلك . والثانية : أن
التفتازاني يعتبر علم الكلام تحصيلا للعقائد بالدليل العقلي ، ودفاعا
عنها ، خلافا للغزالي ، فإنه لا يرى استخدام العقل في تحصيل العقائد .

وأرى أن الاستاذ الجليل ، قد أخطأ التوفيق في كلا الدعويتين .
وذلك لما يأتي :

٤ - المتوفى سنة ٧٩٢ هـ .

٥ - المقاصد : ص ٤٠ .

٦ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبدالرازق : ص ٢٦٣ .

١ - ان التفتازاني نفسه شرح تعريفه هذا بقوله :

« وهذا هو معنى العقائد الدينية ، أي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم ، سواء توقف على الشرع ، أم لا ، وسواء كان من الدين في الواقع ، ككلام أهل الحق ، أم لا ككلام المخالفين (٧) » .

يتبين لنا من تفسير التفتازاني لتعريفه ، انه موافق للإيجي تمام الموافقة في ان المخالفين - من فرق المبتدعة - لا يخرجون من علماء الكلام ، وأن كلامهم - وان خطأناهم فيه - لا يخرج من علم الكلام .

٢ - لا أرى ان التفتازاني عندما ذكر « ان البحث في علم الكلام يجري على قانون الاسلام » أراد ان يحصره في مذهب أهل السنة ، لأنه لا يتصور أن يقول التفتازاني - بأن الفرق المخالفة الأخرى - كالمعتزلة ، والجبرية وغيرهما - خارجة عن الاسلام .

بل انما ذكر التفتازاني هذا القول ، لكي يتميز علم الكلام عن (الالهيات) عند الفلاسفة ، فانه بعد أن عرف علم الكلام بقوله :

« الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية ذكر ان موضوعه هو : المعلوم من حيث يتعلق به اثباتها ، ثم ذكر : ان موضوعه عند قدماء المتكلمين هو : « الموجود من حيث هو » ولما وجد أن موضوع علم الكلام عند القدماء ، التباس بموضوع (الالهيات) لان الفلاسفة أيضا يبحثون في الالهيات عن (الموجود) واستلزم ذلك التباس العلمين بعضهما ببعض ، لأن تمايز العلوم بشأين موضوعاتها ، أراد أن يدفع هذا الالتباس بقوله ان علم الكلام يتميز عن الالهيات عند الفلاسفة ، بكون البحث فيه جاريا على قانون الاسلام .

٧ - شرح المقاصد للتفتازاني : ج ١ ص ٥

وهذا هو نص ما قاله التفتازاني في المقاصد : « والمتقدمون على ان موضوعه : « الموجود من حيث هو » ويتميز عن « الالهي » بكون البحث فيه على قانون الاسلام ، أي ما علم قطعا من الدين ، كصدور الكثرة عن الواحد ، ونزول الملك من السماء ، وكون العالم محفوظا بالعدم والفناء ، الى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة (٨) » .

٣ - كذلك لا ارى ما ذهب اليه الاستاذ الجليل من ان التفتازاني يعتبر علم الكلام تحصيليا للعقائد بالدليل العقلي ، ودفاعا عنها ، بخلاف الغزالي .

ذلك لان الغزالي وان كان يفهم من تعريفه لعلم الكلام انه حصره في مذهب اهل السنة ، ولم يتجاوز به الى غيرهم من المخالفين ، اذ عرفه بقوله : هو علم مقصوده حفظ عقيدة اهل السنة ، وحرستها ، عن تشويش اهل البدعة (٩) الا ان ذلك لا يدل على انه ألغى دور العقل في تحصيل العقائد الايمانية .

وارى انه لم يخرج عن دائرة الفكر الاشعري ، في ان النقل هو الاساس وان العقل خادم للنقل ، ووسيلة لاثباته ، لذلك نراه يعنى على الحشوية الذين اخذوا بظواهر الشرع ، وتركسوا العقل جانبا ، وعلى المعتزلة ، الذين تركوا الشرع واعتبدوا على العقل فقط ، فيقول : « ان الحشوية الذين كانوا يرون وجوب الجمود على التقليد ، واتباع الظواهر ، والمعتزلة الذين غالوا في تصرف العقل ، حتى صادموا به قواطع الشرع ،

٨ - انظر المقاصد : ج ١ ص ٥

٩ - المنقذ من الضلال : ١٨ .

كلاهما مخطيء ، اولئك مالوا الى التفريط ، وهؤلاء الى الإفراط ، فالذى يقنع بتقنين الاثر والخبر ، وينكر مناهج البحث والنظر ، أو يعلم ان لامستند للشرع الا قول سيد البشر ، لا يستتب له الرشاد ، لان برهان العقل هو الذي يعرف به صدق الشارع ، والذي يقتصر على محض العقل ، ولا يستضيء بنور المشرع . لا يهتدي الى الصواب ، لأن العقل يعتريه العمى والحصر ، فمثل القرآن : الشمس المنتشرة الضياء ، ومثل العقل : البصر السليم عن الآفات ، فالمعرض عن العقل مكثفيا بنور القرآن كالمعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان (١٠) .

٤ - اورد ابن خلدون (١١) لعلم الكلام تعريفا اوجز من تعريف الغزالي واوضح ، يتفق معه في أقتصار علم الكلام على عقائد أهل السنة ، فقال :

« هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية ، بالادلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف ، واهل السنة (١٢) » .

بعد استعراض هذه النماذج في التعريف أريد ان اذكر ان علماء الكلام انقسموا الى فريقين :

فريق يوجب على المسلم ان يعرف عقائده بأدلتها - الاجمالية ، أو التفصيلية - على خلاف فيما بينهم .
وفريق لا يوجب معرفة أدلتها ، بل يكفي في ذلك بالتقليد .

١٠ - الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٢ .

١١ - المتوفى سنة ٨٠٦ هـ .

١٢ - المقدمة لابن خلدون : ص ٤٢٣ .

لذلك ارى أن هذا الفريق الذي يجوز التقليد في العقائد الايمانية ،
يعسرقون هذا العلم ، بأنه علم يبحث فيه عما يجب اعتقاده في حق الله
تعالى ، وفي حق رسله ، أي وان لم تذكر براهين ذلك .

ويلاحظ أن هؤلاء يتجاشون تسمية هذا العلم بعلم الكلام ، وانما
يسمونه بعلم اصول الدين ، أو علم التوحيد ، أو ما أشبه ذلك .

فكانهم يرون . في علم الكلام اشعارا بالاستدلالات العقلية ، واختلاط
المباحث الفلسفية بمسائل الاعتقاد .

٥ - نرى جلال الدين السيوطي (١٣) عرفه بقوله : « أن علم اصول الدين
علم مبين فيه ما يجب اعتقاده ، في حق الله تعالى ، وفي حق رسله
عليهم الصلاة والسلام ، وإن لم تذكر براهين ذلك ، ثم يفصل
السيوطي في شرحه فيقول : وهو قسمان : قسم يقدح الجهل به في
الايمان ، كمعرفة الله تعالى ، وصفاته الثبوتية والسلبية ، واحكام
الرسالة ، وأمور المعاد ، وقسم لا يضر ، كتفضيل الانبياء
على الملائكة (١٤) .

١٣ - المتوفى سنة ٩١١ هـ .

١٤ - نقاية العلوم : للسيوطي . وهو كتاب بحجم كراسة صغيرة ،
ذكر فيه أربعة عشر علما ، بدأ بأصول الدين ، وختم
بالتصوف ، ولم يذكر المنطق والحساب ، لانه كان يقول :
علمان طهرني الله منهما : المنطق والحساب . وشرحه
بشرح لطيف سماه « اتمام الدراية لقراءة النقاية » ، ويقول
في شرحه للتعريف : ولست اعني به علم الكلام ، وهو ما
ينصب فيه الادلة العقلية ، وتنقل فيه اقوال الفلاسفة ، فذلك
حرام باجماع السلف ، نص عليه الشافعي رحمه الله .

ذكر كمال الدين بن الهمام الخنفي (١٥) في كتابه المستنيرة ،
تعريفا من نمط آخر ، فيقول :

« الكلام : معرفة النفس ما عليها في العقائد المنسوبة الى دين
الاسلام علما ، وظلنا في البعض منها (١٦) »

وقد شرحه كمال الدين بن أبي شريف المقدسي (١٧) بشرح مطول
نقتبس منه ما يلي :

« هذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة ، رحمه الله : الفقه
معرفة النفس ما لها وما عليها ، غير ان أبا حنيفة رحمه الله ، عرف الفقه
الشامل للفقه المتعارف ، وهو : علم الاحكام الشرعية الفرعية ، وللفقه
الاكبر ، وهو العلم بالاحكام الشرعية الاصلية ، أي الاعتقادية . »

والمصنف قصد تعريف الثاني فقط ، فاسقط قوله : « ما لها » لأن
القصد به ادخال معرفة اباحة المباحات ، لأنها للنفس ، لا عليها . لكن قوله
« ما عليها » يشمل معرفة وجوب الواجبات الفرعية ، وتحريم المحرمات
الفرعية ، فأخرجها بقوله : « من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام » .

ثم يقول : فمعرفة مسائل الاعتقاد ، كحدوث العالم ، ووجود الباري
وما يجب له ، وما يمتنع عليه ، من ادلتها ، فرض عين على كل مكلف ،

١٥ - (٧٩٠ - ٨٦١) .

١٦ - المسيرة في لعقائد المنجية في الآخرة : ص ٣ .

١٧ - المتوفى سنة ٩٠٥ هـ .

فيجب النظر ، ولا يجوز التقليد ، وهذا هو الذي رجحه الإمام الرازي ،
والآمدي ، والمراد : النظر بدليل إجمالي ، وأما النظر بدليل تفصيلي يتمكن
معه من إزاحة الشبه ، والزام المنكرين ، وإرشاد المسترشدين ، ففرض
كفاية في حق المتأهلين له ، وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه
الوقوع في الشبه والضلال ، فليس له الخوض فيه ، وهذا محمل نهي
الشافعي وغيره من السلف ، عن الاشتغال بعلم الكلام (١٨) .



الفصل الثاني :

في موضوع علم الكلام ، وغايته ، والقاب : .

موضوع علم الكلام :

الختلف العلماء في تحديد موضوعه ، كما اختلفوا في تعريفه .

ذهب فريق منهم الى ان موضوعه هو ذات الله تعالى ، وصفاته وذات
الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى .

فكان علم الكلام اذن : هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال
الممكنات ، من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام .

وفريق ثان قالوا بأن موضوعه : « الموجود من حيث هو » ولكنه
يتميز عن الالهي ، يكون البحث فيه على قانون الاسلام .

وفريق ثالث ذهبوا الى ان موضوعه : « المعلوم من حيث يتعلق به
اثبات العقائد الدينية » .

ذهب الى الرأي الاول ، جمهور من العلماء ، منهم المقاضي الارموي (١) ،
نقل عنه انه ذهب الى ان موضوعه : « ذات الله تعالى وحده ، وذلك لانه
يبحث عن صفاته الثبوتية ، والسلبية ، وافعاله المتعلقة بأمر الدنيا ،
كيفية صدور العالم عنه بالاختيار ، وحدث العالم ، وخلق الاعمال ،
وكيفية نظام العالم ، كالبحث عن النبوات ، وما يتبعها ، أو المتعلقة بأمر الآخرة ،

كبحث المعاد ، وسائر السمعيات ، فيكون الكلام : هو العلم الباحث
عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية ، والسلبية ، وأفعاله المتعلقة
بأمر الدنيا والآخرة (٢) .

وكذلك نرى كلا من القاضي عبدالله بن عمر البيضاوي (٣) .
وأبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبدالرحمن الاصفهاني (٤) قد
اتفق مع الازموي في موضوع علم الكلام .

يقول البيضاوي في طوابع الانوار ما نصه : « وبعد : فان اعظم
العلوم موضوعا ، واقومها اصولا وفروعا ، واقويها حجة ودليلا ،
 واجلاها محجة وسبيلا ، هو العلم الكافل بإبراز أسرار اللاهوت عن
استار الجبروت ، المطلع على مشاهدات الملك ، ومغيبات الملكوت ،
الفاروق بين المنتخبين للرسالة والهدى ، والمنطبعين على الضلالة
والردى الكاشف عن احوال السعداء والاشقياء ، في دار البقاء ، يوم
العدل والقضاء ، مبني قواعد الشرع وأساسها ، ورئيس معالم الدين
ورأسها » . ثم يأتي الاصفهاني شارحا هذا القول في مظالم الانظار
فيقول : « وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات أعظم العلوم
موضوعا ، ، وأقويها حجة ودليلا ، واجلاها محجة وسبيلا ، لأن موضوعه :
ذات الله تعالى ، وذات المخلوقات ، لأنه يبحث فيه عن صفات الله ،
واحوال المخلوقات ، من حيث انها توصل الى اليقين ، فيما يجب

٢ - انظر : شرح المقاصد للتفتازاني : ج ١ ص ١٠ ، ونشر

الطيب على شرح الشيخ الطيب : ج ١ ص ٢٤١

٣ - المتوفى سنة ٦٨٥ هـ .

٤ - المتوفى سنة ٧٤٩ هـ .

فتبين بما ذكرنا ان البيضاوي والاصفهاني قد اتفقا مع الارموي ،
في ان موضوع علم الكلام هو : ذات الله تعالى وذات الممكنات ، للاستدلال
بها على ذات الله تعالى ، وصفاته .

وأما الفريق القائل بأن موضوعه هو : « الموجود من حيث هو »
فقد ذكر التفازاني انهم قدماء المتكلمين (٦) .

ويظهر ان الغزالي من هذا الفريق ، ، لانه يقول : « ان المتكلم
ينظر في أعم الاشياء ، وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث ، والمحدث
الى جوهر وعرض ، والعرض الى ما يشترط فيه الحياة ، كالعلم
والقدرة ، وإلى ما لا يشترط كاللون والطعم ، ويقسم الجوهر الى
الحيوان والنبات والجماد ، ويبين اختلافها بالانواع وبالأعراض ، وينظر
في القديم ، فيبين انه لا يتكرر ، ولا يتركب ، وانه يتميز عن المحدث
بصفات تجب له ، وامور تمتنع عليه ، واحكام تجوز في حقه من غير وجوب
أو امتناع ، ويبين ان اصل الفعل جائز عليه ، وأن العالم فعله جائز ،
فيفتقر بجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل ، وتصديقهم
بالمعجزات وان هذا واقع ، وحينئذ ينتهي تصرف العقل ، ويأخذ في
التلقي عن النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما أخبر به (٧) .

يفهم من عبارة الغزالي انه كان يعتبر الموجود موضوعا لعلم الكلام .

٥ - انظر : طوابع الانوار ، وشرحه : ص ٨-٩-١٠ .

٦ - شرح المقاصد : ج ١ ص ٩ . ونشر الطيب ج ١ ص ٢٤٣ .

٧ - الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٦ .

ولكن لا أميل الى حكم التفتازاني بأن هذا مسلك المتقدمين من المتكلمين جميعا ، بل بعكس ذلك أرى أن المتقدمين من متكلمي أهل السنة ، كالامام ابي حنيفة مثلا في « الفقه الاكبر » و « العالم والمتعلم » لا يتطرق الى الوجود ، ولا الى انقسامه الى جوهر وعرض ، ولا الى ماهيات الممكنات ، ولا الى الجوهر الفرد ، أو الخلاء ، أو غير ذلك من المصطلحات التي سادت عند المتأخرين .

بل جميع ابحاثه التي تناولها ، تدور حول معرفة الله تعالى ، وصفاته ، وما يتفرع عليها من احوال النبوة ، والمعاد ، وغير ذلك ، وحتى الامام الاشعري لا يرى عنده ما نجده عند المتأخرين من خلط مباحث الفلسفة بمباحث الكلام ، كما لا يخفى على من اطلع على مؤلفات الرازي ، والتفتازاني ، والايحي ، والبيضاوي ، وغيرهم .

وكل ما يمكن ان يقال في تصوري : ان طائفة من المتكلمين جعلت الوجود موضوعا لعلم الكلام ، منهم حجة الاسلام الغزالي .

ومما يؤيد هذا الرأي ما ذكره طاش كبري زاد (٨) في تعريف علم الكلام وموضوعه ، فقال : « وهو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ، ودفع الشبه ، وموضوعه : ذات الله سبحانه وتعالى ، وصفاته ، عند المتقدمين (٩) » .

وأما الايحي ، والتفتازاني ، فقد ذهبوا الى ان موضوعه : المعلوم

٨ - المتوفى سنة ٩٦٢ هـ .

٩ - مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة : ج ٢ ص ٢٠ .

من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (١٠).

فبعد استعراض هذه الآراء المختلفة ، حول تحديد موضوع علم الكلام ، أرى أن سبب اختلاف العلماء في ذلك ، هو أن المتقدمين من علماء الكلام لما رأوا أن الغاية القصوى من هذا العلم ، معرفة الله سبحانه وتعالى ، وصفاته ، وما يتفرع عليها من أحوال النبوة والمعاد ، قصرُوا مباحثهم عليها ، كما نرى في كتب الأقدمين من السلف الصالح ، ولم ينتفتوا إلى أحوال الموجودات ، والبحث عنها إلا قليلا ، على قدر الحاجة .

ثم لما جاء من يليهم من العلماء ، ورأوا أن هذه المبادئ التي يتوقف عليها اثبات العقائد - كالموجود ، واقسامه ، وكالجوهر والمعرض ، واحكامهما - هي من مسائل العلم الإلهي عند الفلاسفة ، وتحاشوا عن احتياج علم العقائد إلى علوم الفلاسفة ، عموما موضوعه ، فبحثوا عن أحوال الموجودات الخارجية ، مطلقا ، ليكون لهم علم شرعي بإزاء العلم الإلهي عند الفلاسفة ، ويمتاز عنه بأن بحث هذه الأمور في الكلام على قواعد الشرع ، وفي العلم الإلهي على مقتضى العقول ، وافق الشرع أم لم يوافق .

ثم أتى بعد هؤلاء من العلماء من رأوا علمهم هذا لا يستغني عن القواعد المنطقية التي وضعتها الفلاسفة ، ورأوا أن احتياج علم شرعي إلى علم غير شرعي غير لائق ، فعمموا موضوع العلم مرة أخرى ، فجعلوه « المعلوم » المتناول للموجود الخارجي ، والموجود الذهني الذي هو موضوع المنطق ، وذلك لأن موضوع المنطق المعقولات الثنائية الوجودية في

١٠ - انظر : المواقف : ج ١ ص ٢٦ ، والمقاصد : ج ١ ص ١٠ .

الذهن . وكذلك يتناول المعلوم .

فيهذا أصبح موضوع علم الكلام اعم المفاهيم كلها ، بحيث
اندرج تحته موضوعات جميع العلوم .

٢ - غاية علم الكلام :

لا شك ان التعسف على غاية العلم ، وفوائده ، يورث شتى
الطالب رغبة ونشاطا موفورين يجعلانه يقبل عليه بما يستحقه من
الجد ، والاجتهاد .

لذلك احب ان اسوق جملة من الفوائد التي ذكرها العلماء لهذا الفن :

قال الفتازاني : وغاية الكلام أن يصير الايمان ، والتصديق
بالاحكام الشرعية متيقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين ، ومنفعته في
الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل ، والمعاملة التي يحتاج
اليها ، في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد ، وفي الآخرة النجاة
من العذاب المترتب على الكفر ، وسوء الاعتقاد (١) .

وقال الايجي : « انها امور » :

الاول :

التلقي من حضين التقليد الى ذروة الايقان .

الثاني :

ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة ، والزام المعاندين باقامة الحجة .

١١ - شرح المقاصد : ج ١ ص ٨ .

الثالث :

حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين

الرابع :

أن يبنى عليه العلوم الشرعية ، فانه أساسها ، واليه يؤول
أخذها ، واقتباسها .

الخامس :

صحة النية ، والاعتقاد ، اذ بها يرجح قبول العمل ، وغاية ذلك :
الفوز بسعادة الدارين (١٢) .

يقول السيد شريف الجرجاني : « فانه ما لم يثبت وجود صنائع
عالم قادر ، مكلف ، مرسل للرسل ، منزل للكتب ، لم يتصور علم
تفسير وحديث ، ولا علم فقه وأصول ، فكلها متوقفة على علم الكلام
مقتبسة منه ، فلاخذ بدونه كبان على غير أساس ، واذا سئل عما هو
فيه لم يقدر على برهان ، ولا قياس ، بخلاف المستنبطين لها ، فانهم
كانوا عالمين بحقيقته ، وان لم تكن قيمنا بينهم هذه الاصطلاحات
المستحدثة فيما بيننا ، كما في علم الفقه بعينه (١٣) .

والامام أبو حنيفة رضي الله عنه (١٤) يدلنا على تصور رائع لاهداف
هذا العلم ، وفوائده ، وذلك فيما يجريه على لسان (العالم) في حديثه
الى المتعلم . ومن هذا الحديث تبين لنا اهداف متعددة لعلم الكلام ، هي :
١ - الدفاع عن الدين .

١٢ - المواقيف : ج ١ ص ٣٣

١٣ - شرح المواقيف : ج ١ ص ٣٤

١٤ - المتوفى سنة ٢٥٠ هـ .

٢ - الذنباع عن النفس ، اذ أن المؤمن قد يتعرض لظعن الطاعنين في عقيدته ، فيحتاج الى الذب عنها .

٣ - صون القلب عن الشبهات ، وهي شبهات اذا كان في الامكان ، كذب اللسان عنها ، فليس في الطاقة ، كف القلب .

٤ - التحلي بالعقل .

٥ - الخروج من المشبهة اذا نزلت .

٦ - معرفة اخطاء الغير ، فان عدم معرفة المخطيء من المصيب ، لا يقتر من جهة واحدة ، وهي : ان الانسان لا يؤخذ بعمل المخطيء ، ولكن يكفيه ضررا انه لا يستطيع التمييز بين الخطا والصواب .

٧ - معرفة من يحبه المرؤ ، ومن يبغضه في الله (١٥) .

وما اروع ما قاله رحمه الله ، في الرد على الذين يذمون الاشتغال بعلم الكلام ، بحجة ان صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يشتغلوا به ، ولم يخوضوا فيه .

« اذا قالوا : ليس يشغك ما وسع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ؟ قل : بل يستبغني ما وسعهم ، لو كنت بمنزلهم ، وليس بحضرتي مثل الذي كان بحضرتهم ، وقد ابتلينا بمن يطعن علينا ، ويستحل الدماء منا ، فلا ينبغي ان لا نعلم من المخطيء منا ، والمصيب ، وأن نذب عن انفسنا ، وحبرمنا » .

١٥ - انظر : العالم والتعلم للامام ابي حنيفة : ص ٣٤-٣٥ ، بتحقيق محمد رواس القلعجي وعبد الوهاب الندوي .

فمثل صحابة النبي عليه السلام كفوم ليس بحضورهم من يقاتلهم
فلا يتكفون السلاح ، ونحن قد ابتلينا بهم يقاتلنا ، فلا بد لنا من
السلاح (١٦) .

جميع التهاتوي (١٧) عدة أسماء لهذا العلم ، فقال : « علم الكلام يسمى
أصول الدين أيضا ، وسماه أبو حنيفة رحمه الله « بالفقه الأكبر » وفي
« مجمع البستوك » ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضا ، ويسمى أيضا
بعلم التوحيد ، والصفات (١٨) .

فإن وجه تسميته بهذه الأسماء التي ذكرها التهاتوي ، ظاهر ،
ليس فيه مثار للاختلاف . ولكن الأراء تضاربت في سبب تسميته بعلم الكلام .
فقد أورد الفتازاني في هذا ثمانية أقوال :

١ - لأن عنوان مباحث المتكلمين في العقائد كان : « الكلام في كذا وكذا » .

٢ - لأن مسألة « الكلام » كانت أشهر مباحثه ، وأكثرها نزاعا وجدالا ،
حتى كثر فيه التشاجر ، وسفك الدماء .

٣ - لأنه يورث قدرة على الكلام ، في تحقيق الشرعيات ، والقيام
بالخصوم فقولها كالمنطق للفلسفة .

١٦ - المصدر السابق ، ونفس الصفحات .

١٧ - هو الشيخ محمد علي بن علي بن القاضي محمد حامد بن
محمد صابر الفاروقي الهندي المعروف بالتهاتوي الحنفي ،
من علماء القرن الثاني عشر الهجري .

١٨ - كشف اصطلاحات الفنون والعلوم : ص ٤٥ .

٤ - لأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم ، وتتعلم بالكلام ، فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ، ثم خص به ، ولم يطلق على غيره تمييزاً له عن بقية العلوم .

٥ - لأن هذا العلم لا يتحقق إلا بالمباشرة ، وإدارة الكلام من الجانبين ، على حين أن غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .
٦ - لأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً ، فيشبهه افتقاره إلى الكلام مع المخالفين ، والرد عليهم .

٧ - لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام ، دون ما عده من العلوم ، كما يقال : الأقوى من الكلامين : هذا هو الكلام .

٨ - ونظراً لقيامه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية ، كان أشد العلوم تأثيراً في القلب ، وتغلغلاً فيه ، فيسمى « بالكلام » المشتق من الكلم ، وهو الجرح (١٩) .

قال ابن خلكان (٢٠) : إن هذا العلم يسمى علم الكلام ، لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله عز وجل ، أم مخلوق ، أم غير مخلوق ؟ فتكلم الناس فيه ، فسمى هذا النوع من العلم « كلاماً » واختص به (٢١) .

ويفضل ماكدونالد هذا الرأي الذي أورده ابن خلكان إذ يقول : إن علم الكلام منشؤه الأول مأخوذ من « كلام الله » الذي يعني القرآن

١٩ - انظر شرح العقائد النسفية ص ١٥٠ .

٢٠ - المتوفى سنة ٦٨١ هـ .

٢١ - وفيات الأعيان : ج ١ ص ٦٨٧ .

أما ابن خلدون فيرى أن هذه التسمية راجعة إلى ما في هذا العلم من المناظرة على البدع ، وهي كلام صرف ، وليست راجعة إلى عمل ، وقد تكون لأن سبب وضعه ، والخوض فيه ، كان تنازعهم في إثبات الكلام النفسى (٢٣) .

٢٢ - المقالة « كلام » في الموسوعة الإسلامية ج ٢ ص ٦٧١ .
 ٢٣ - أظر المقدمة ص ٤٦٦ .

الفصل الثالث :

في موقع علم الكلام عند علماء المسلمين :

حين خرج العرب المسلمون من صحرائهم ، وجعلوا في البلاد التي افتتحوها اقواما لهم ديانات مختلفة ، وفلسفات دينية متأثرة الى حد بعيد بالفلسفة اليونانية ، ثم بدأت اعمال الترجمة ، فنقلت الى العربية فلسفة اليونان ، وعلومهم .

وهكذا انتهى الى المسلمين التراث الفكري الماضي ، ووقف الفكران : الاسلامي ، واليوناني ، متواجهين فكان لابد من أن يختلطا ، ويتفاعلا ، وكان لا بد من أن يتأثر المسلمون بالافكار والعقائد التي غزتهم ، والتي كان الكثير منها مخالفا لتعاليم دينهم ، فوجدت هذه الافكار مشاكل جديدة ، تقتضي البحث والدراسة كمشكلات الصفات والقضاء والقدر ، وما يتفرع منها .

وكان على علماء المسلمين أن يواجهوا هذه الافكار الدخيلة ، التي تخالف تعاليم الاسلام ، بالنقص والرد ، وكان من الطبيعي أن يخوضوا فيها بالدراسة والتحليل ، لكي يتمكنوا من دحضها ، والرد عليها ، وهم عارفون بخباياها ، ومطلعون على مواطن عوارها ، فتكون نتيجة ذلك علم الكلام .

وكان من الطبيعي أيضا - للمجتمع الاسلامي - وهو يقبض اوجه نشاطه الخاصة ، والعامة ، بمقياس الحلال والحرام ، أن يخضع

الاشتبغال يعلم الكلام لهذا المقياس . وقد كان للعلماء آراء حول
هذا الموضوع .

وسنعرض فيما يلي : أهم هذه الآراء بأدئين بآراء المجوزين ، ثم
نشفي بآراء المانعين ، ثم أعقب على ذلك ببيان ما أراه صوابا حول هذا
الموضوع :

أولا : آراء المجوزين :

من الذين ينقل عنهم الخوض في المسائل الكلامية : محمد بن
الحنفية ، وابنه « أبو هاشم عبد الله » (١) .

١ - يذكر ابن المرتضى الزبيدي المعتزلي (٢) أن محمد بن الحنفية هو
الذي روى وأصل بن عطاء ، وعلمه ، حتى يخرج ، واشتجكم (٣)
وأخذ عنه علم الكلام (٤) .

وقيل : سئل أبو هاشم عن مبلغ علم أبيه محمد بن الحنفية ،
فاجاب : اذا اردتم معرفة ذلك ، فانظروا الى اثره في وأصل
ابن عطاء (٥) .

ولا اظن أن هذا القول مما انفرد به ابن المرتضى ، اذ نرى أبا بكر

١ - المتوفى سنة ٩٨ هـ .

٢ - المتوفى سنة ٨٤٠ هـ .

٣ - المنية والامل : ص ٥ .

٤ - المصدر السابق : ص ١٠ ، وكذلك انظر : المقالات في كتاب
فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للإمام الكعبي : ص ٦٤ .

٥ - المصدر السابق : ص ١١ .

الخوارزمي (٦) يذكر أن أبا هاشم قال للسائل : « انظر الى اثره في واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، ماذا اقول في جمر هذا شرره وفي سيف هذا اثره ، وفي كريم هذا نتاج سوّده ، وآثار يده (٧) » . وكذلك يروي الشهرستاني (٨) أن واصل بن عطاء اخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (٩) .

ولم أقصد من هذه النقول أن اثبت أن سند الاعتزال ينتهي الى محمد بن الحنفية ، كما حاول ذلك ابن المرتضى (١٠) .

ولكن الذي أريد أن أقوله ، هو أن الخوض في مسائل الكلام

٦ - المتوفى سنة ٣٨٣ هـ .

٧ - رسائل الخوارزمي : ص ٥٠ .

٨ - المتوفى سنة ٥٤٨ هـ .

٩ - الملل والنحل : ج ١ ص ٥٧ .

١٠ - يحاول ابن المرتضى أن يظهر أن الآراء الاعتزالية لا تنتهي الى واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، بل هي اقدم من ذلك بكثير فقد وضع للمعتزلة سجدا انتهى الى النبي صلى الله عليه وسلم . فهو يروي عن ابي اسحاق بن عياش أنه قال عن المعتزلة : « سند مذهبهم اصح انسائده اهل القبلة ، اذ يتصل الى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وقد أخذ واصل وعمرو المذهب عن أبي هاشم عبد الله ، وأخذه عن ابيه محمد بن الحنفية ، وهذا عن والده ، علي بن ابي طالب ، وأخذه علي عن النبي صلى الله عليه وسلم » ولا اظن اننا بحاجة الى دحض هذه الرواية المموجة لوضوح سقوطها للبيان ، ولكن لا اظن ان هذا السند بخلافه من وضع ابن المرتضى ، فقد كان شيء منه معروفا قبله ، كما رأيناه عند ابي بكر الخوارزمي ، والشهرستاني . ولكن يظهر أن ابن المرتضى هو الذي

كان شائعا عند هؤلاء .

٢ - كان الحسن البصري (١١) رضي الله عنه يجيز الاشتغال بعلم الكلام ، وذلك في رسالة ارسلها الى عبد الملك بن مروان ، وهذه الرسالة في موضوع القضاء والقدر ، وافعال العباد ، وقد جاء فيها قوله : « لم يكن أحد من السنف ينكر ذلك ، ولا يجادل فيه لأنهم كانوا على أمر واحد ، وإنما أحدثنا الكلام فيه ، من حيث أحدث الناس النكرة له ، فمما أحدث المحدثون في دينهم ، ما أحدثوه ، أحدث الله للمتسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ، ويحذرون به من

الهلكات (١٢) »

كمله ، وأوصله الى النبي صلى الله عليه وسلم . ويرى المستشرق آدم متز أن هذا السند من وضع الشيعة ، حملهم على وضعه ، ونسبته الى علي بن أبي طالب أن عددا كبيرا منهم دخل في مذهب الاعتزال ، في القرن الرابع الهجري . أنظر الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم متز ج ١ ص ٣٣٢ .

١١ - هو الحسن بن يسار ، وكان أبوه من سني ميسان ، وهي كورة بين البصرة وواسط ، اقتتحتها المغيرة بن شعبة زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه - وكانت امه (خيرة) مولاة لام سلمة زوج الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكانت ترضعه أحيانا في غياب امه ، ولقد شهد بالمدينة مقتل عثمان بن عفان ، وهو ابن أربعة عشر عاما ، وتوفي عام ١١٠ هـ . راجع في هذا تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني : ج ٢ ص ٢٧٠ ، والملل والنحل : ج ١ ص ٤٧ ، والمعارف لابن قتيبة ص ٤٤١-٤٤٢ .

١٢ - طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار : ص ٢١٦ والمنبئة والامل لابن المرتضى : ص ١٢ - ١٤ .
هذه الرسالة التي ارسلها الحسن البصري الى عبد الملك بن مروان ، مما اورده القاضي عبد الجبار في

طبقات المعتزلة ص ٢١٦ . للاستدلال على أن الحسن البصري كان يقول بالقدر ، وأنه يعتبر من أئمة الاعتزال . فهذه الرسالة ، أن صرح أنها له ، فإنها تقرر أن كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي ، وإنها تنحو منحى الاعتزال .

ويحاول الشهرستاني أن يدافع عن الحسن البصري ، وينزعه عن القول بالقدر فيقول : « ولعلها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخاف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى ، فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم » الملل والنحل : ج ١ ص ٦٣ .

ويذكر المؤرخون أن أيوب السخيتاني المتوفى عام ١٣١ هـ أتاه وهدده ببني أمية ، وأيوب كان تهديده على سبيل النصيح له ، خوفاً عليه ، إذ أن بني أمية كانت مجمعة - إلا من عصم الله - على الإجبار « انظر البلخي : مقالات ص ٧٨ » . ويقول طاش كبري زاده : أن الحسن البصري « تكلم في شيء من القدر ، فرجع عنه ثم أنكر عليه أشد الإنكار » مفتاح السعادة : ج ١ ص ٢٥ .

ويقول ابن حجر العسقلاني : « روى معمر بن قنادة عن الحسن البصري قال : الخير بقدر ، والشر ليس بقدر ، وقال أيوب : فناظرته في هذه الكلمة » فقال : لا أعود . وقال حميد الطويل : سمعته يقول : خلق الله الشياطين ، وخلق الخير ، وخلق الشر . وقال حماد بن مسلمة عن حميد : قرأت القرآن على الحسن ففسره على الإثبات . يعني على إثبات القدر . وقال رجاء بن أبي مسلمة ، عن ابن عون : سمعت الحسن يقول : من كذب بالقدر فقد كفر .

راجع : كتاب تهذيب التهذيب ص ٢٧٠ الطبعة الأولى ، حيدر آباد سنة ١٣٢٥ هـ . أما ابن قتيبة ، فإنه يقول : أن قول الحسن البصري بقول القدرية في موضوع أفعال العباد مجرد شبهة ، سببها خوضه في السياسة ضد الأمويين ، إذ يقول عنه : « ... وكان

٣ - وذكر الكليني عن أبي عبد الله جعفر الصادق (١٣) انه قال ليونس بن يعقوب : « وددت انك يا يونس ، تحسن الكلام » ، فقال له يونس جعلت فداك - سمعتك تنهي عن الكلام » .

فقال أبو عبد الله - عليه السلام - : انما قلت : ويل لهم اذا تركوا قولي ، وصاروا الى خلافه . ودعا حمزة بن أعين ، ومحمد بن الطيار ، وهشام بن سالم ، فتكلموا بحضرته ، وتكلم هشام من بعدهم ، فاثني أبو عبد الله على هشام ومدحه ، وقال له : .
مثلك من يكلم الناس ، كذلك يروى انه شجع هشام بن الحكم على الكلام (١٤) .

ورود عن الامام أبي حنيفة في كتاب : العالم والمتعلم ما يلي :
« قال المتعلم : ... رأيت اقواما يقولون : « لا تدخلن هذه المداخل ، فان اصحاب نبي الله - صلى الله عليه وسلم - لم يدخلوا في شيء من هذه الامور ، وقد يسعك ما وسعهم ، فان هؤلاء قد زادوني غما ، ووجدت مثلهم كمثلي رجل في نهر عظيم كثير الماء ، كاد أن يفرق من قبل جهله بالمخاضة ، فيقول له آخر : اثبت مكانك ، ولا تطلبن المخاضة » .

قد تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه وكان عطاء بن يسار قاصا ويرى القدر ، وكان لسانه يلحن ، فكان يأتي الحسن هو ومعه الجهنني ، فيسألانه ويقولان : يا ابا سعيد ان هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، يأخذون الاموال ، ويفعلون ، ويفعلون ويقولون : انما تجري اعمالنا على قدر الله ، فقال : كذب اعداء الله فتعلق عليه بهذا واشباهه « المعارف : ص ٤٤٢ » .

١٣ - المتوفى سنة ١٤٨ هـ .

١٤ - تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد : ص ٢٦ - ٢٧ .

قال العالم : قل لهم : « بل يسعني ما وسعهم لو كنت بمنزلتهم ، وليس بحضرتي مثل الذي كان بحضرتهم ، وقد ابتلينا بمن يطعن علينا ، ويستحل الدماء منا ، فلا يسعنا ان لا نعلم ، من الخطيء منا والمصيب ، وان لا نذب عن انفسنا وحرمانا ، فمثل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم ، فلا يتكلفون السلاح ، ونحن قد ابتلينا بمن يقاتلنا فلا بد لنا من السلاح مع ان الرجل اذا كف لسانه عن الكلام فيما اختلفت الناس فيه ، وقد سمع ذلك - لم يطق ان يكف قلبه » وفيما بقي من النص بين لنا الامام ابو حنيفة ان الرجل منا اذا كف نفسه ، ولم ينال ان يعرف من المخطيء ومن المصيب ، وسط هذا الجدل الدائر ، وقع في امور منها : الجهالة ، ومنها : نزول الشبهة عليه ، كما نزلت بغيره ، ولا يلزمي من يحب في الله ، ومن يبغض في الله من هؤلاء .. اما اذا عرف الرجل الحق والعدل ، وامتنع عن ان يعرف جور من يخالفه ، فانه يكون جاهلا بالجور والعدل كليهما ، ويعتبر الامام ابو حنيفة هؤلاء اجهل الاصناف ، وارداهم عنده منزلة ، ثم يسخر منهم ، اذ يمثل لهم بجماعة : (..... اربعة نفر يؤتون بثوب ابيض ، فيسألون جميعا عن لون ذلك الثوب ؟ فيقول واحد من هؤلاء الاربعة : هذا ثوب احمر ، ويقول الآخر : هذا ثوب اصفر ، ويقول الثالث : هذا ثوب اسود ، ويقول الرابع : هذا ثوب ابيض ، فيقال له : ما تقول في هؤلاء الثلاثة ، أصابوا أم أخطأوا ؟ فيقول : أما أنا فقد اعلم ان الثوب ابيض ، وعلى ان يكون هؤلاء قد أصابوا) (١٥) ..

ويروي البياضى ان ابا حنيفة قال في الفقه الاكبر : « اذا اشكل

على الإنسان شيء من دقائق علم التوحيد فإنه ينبغي له أن يعتقد في الحال ما هو الصواب عند الله ، إلى أن يجد عالما فيسأله ، ولا يسعه تأخير الطلب ، ولا يعذر بالتوقف ، ويكفر أن وقف الله ، ويفسر البياضي ذلك : بأنه إذا كان جهله في الضروريات الدينية ، فلا ينبغي له التوقف فيها كما يتوقف في غيرها (١٦) .

وهذه نصوص تدل على مبلغ اهتمام أبي حنيفة بعلم الكلام .

ثانياً : آراء المانعين :

١ - استنقل عن الامام مالك بن انس (١٧) أنه كان يمتنع عن الخوض في الكلام وكان يرفض أن يبتعد عن نص الكتاب ، ومتطوق الحديث قيد انملة .

« فكان يقول : أمض الحديث كما ورد ، بلا كيف ، ولا تخديد » (١٨) .
« وسئل مرة عن كيفية الاستواء على العرش ؟ فقال : « الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » (١٩) .

وكان يعيب المراء والجدال في الدين ، ويقول : يا أيكم والبدع قيل يا أبا عبد الله ، وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة ، والتابعون

١٦ - إشارات الرام للبياض : ص ١٠٥ - ١٠٦ .

١٧ - المتوفى سنة ١٧٩ هـ .

١٨ - الصواعق المرسلة لابن قيم الجوزية الحنبلي المتوفى سنة ٧٥١ هـ : ج ٢ ص ٢٥١ .

١٩ - طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي : ج ٢ ص ١٢٦ .

وسرح العيون شرح رسالة ابن زيدون لابن ثبابة ص ١٤٢ .

لهم باحسن ، وكان يقول : من طلب الدين بالكلام فقد تروى (٢٠) .

٢ - وإما الإمام الشافعي (٢١) فقد كان على نفس مسلك الامم ، فمالك ، وهو بالرغم من اشتغاله بعلم الكلام زمانا ، رويت عنه اقوال كثيرة في ذمه ، منها : قوله بعد مناظرته مع جفص الفرد : « لقد اظننت من اهل الكلام على شيء ما توهمته قط ، ولأن يبتلى الخرف بجميع ما نهى الله عنه ، سوى الشرك ، خير من ان يبتلى بالكلام (٢٢) » . وقوله : لو يعلم الناس ما في علم الكلام من الاهواء ، لفروا منه فرارهم من الاسد ، وقوله أيضا : حكمني في اهل الكلام ، أن يضربوا بالجريد ، ويطاف بهم في العشائر ، والقبائل ، ويقال : هذا جزاء من ترك السنة وأخذ في الكلام (٢٣) .

٣ - وإما ابن حنبل (٢٤) فقد اشتهر عنه صموده ، وصلابته امام الملحنة ، فقد امتنع عن الإجابة بحرف واحد في مسألة خلق القرآن ، وقال للخليفة واعوانه : اعطوني شيئا من كتاب الله عز وجل أو تسعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اقول به (٢٥) واستمر مصرًا على موقفه هذا حتى النهاية ، ويروى ان الامام أحمد بلغه أن ابا ثور (٢٦) ، قال في الحديث : « خلق الله آدم على صورته » ان

٢٠ - صنوق المنطق والكلام للسيوطي : ص ٩٦ .

٢١ - المتوفى سنة ٢٠٤ هـ .

٢٢ - مناقب الامام الشافعي للامام فخر الدين الرازي ص ٦٥-٦٦ .

٢٣ - مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده : ج ٢ ص ٢٦ .

٢٤ - المتوفى سنة ٢٤١ هـ .

٢٥ - مناقب الامام أحمد : لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي

الحنبلي ص ٣٢٧ .

٢٦ - المتوفى سنة ٢٤٠ هـ .

الضمير عائد لآدم ، فهجره أحمد ، فأناء أبو ثور فقال له أحمد :
 أي صورة كانت لآدم يخلقه عليها ؟ كيف تصنع بقوله : خلق
 الله آدم على صورة الرحمن . . فاعتذر أبو ثور وتاب بين يديه (٢٧) .
 ويروى عنه في ذم الكلام أنه قال : لا يفلح صاحب الكلام أبدا ، ولا
 ترى احدا ينظر في الكلام ، إلا وفي قلبه مرض . وبالنسبة في ذمه حتى
 هجر الحارث المحاسبي ، مع زعمه ووزعه ، لتصنيفه كتابا في
 الرد على المبتدعة ، وقال له : ويحك ! الست تحكي بدعتهم أولا ،
 وترد عليهم ، الست تحمل الناس بتصنيفك على مطالب كلام أهل
 المبتدعة ، والتفكر فيه فيندعوهم كذلك الى الرأي والابحاث (٢٨) .

ثالثا : تعقيب :

بعد عرض اقوال هؤلاء المانعين من الأئمة المجتهدين ، أرى أن
 مسائل علم الكلام التي تشمل الامور الاعتقادية كمباحث ذات الله تعالى ،
 وتوحيده ، وصفاته ، والتبوة ، والمعاد ، وغيرها تعتبر أصل العلوم
 اشريعة ورأسها ، ومبنى العلوم الدينية وأساسها ، وأن الإيمان بهذه
 المسائل ومعرفتها على وجه الاجمال فرض عين على كل مسلم ، وأما
 معرفتها على وجه التفصيل فمن فروض الكفايات ، أو فرض عين على
 اختلاف في ذلك بين الحنفية والشافعية فإنه فرض كفاية عند الحنفية ،
 وفرض عين عند الشافعية (٢٩) .

وينقل السنوسي القول بعدم جواز التقليد في الامور الاعتقادية ،

٢٧ - نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب لابي العباس أحمد

المقري ج ٣ ص ١٥٣ .

٢٨ - مفتاح لسعادة : ج ٢ ص ٢٦ .

٢٩ - انظر مفتاح السعادة ص ٢٧ .

عن جمهور من العلماء منهم : الإمام مالك رحمه الله . وأبو الحسن
 الأشعري ، والقاضي أبو بكر الباقلاني ، وإمام الحرمين (٣٠) لذلك أرى
 أنه ينبغي أن يصرف ذم هؤلاء المجتهدين للكلام إلى أمرين :

١ - الأمر الأول :

أن يصرف إلى الكلام الذي كان أهل البدعة ينصرونه ، ويقررونه
 فقد كان أهل البدع هم الذين يشتغلون بعلم الكلام في زمن المجتهدين
 وأما أهل السنة فقد حدث اشتغالهم به بعد انقراض هؤلاء
 والمجتهدين بزمن بعيد .

٢ - الأمر الثاني :

أن يصرف الذم إلى غير المتأهلين ، ممن يخشى عليهم من الخوض
 فيه ، ولا سيما إذا أراد الخوض فيما لا يقتدر إليه من
 غوامض الفلسفة .
 يقول التفقازاني : « وما نقل عن السلف من الظن فيه ، والمخبر
 عنه ، فإنما هو للمتعصب في الدين ، والقاصر عن تحصيل اليقين ،
 والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين ، والخاض فيما لا يقتدر إليه من
 غوامض المتفلسفين ، والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات
 وأساس المشروعات (٣١) » . ونلاحظ هنا أنه نسب إلى الشافعي
 أقوال تدل على أنه كان على خطأة تامة بالكلام ، وأنه اشتغل به قبل
 الحكم عليه .

٣٠ - انظر أم البراهين : ص ٥٤ .

٣١ - شرح العقائد النسفية : ص ٦٨ .

فقد أخرج الربيع عنه قوله : « لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابا لفعلت ، ولكن ليس الكلام من ثنائي ولا أحب أن ينسب الي منه (٣٢) » .
وروى الحافظ البيهقي بإسناده عن المزي أنه قال : « دار بيني وبين رجل مناظرة فسألني عن كلام كاد أن يشككني في ديني ، فجئت للشافعي ، فقلت له : كان من الأمر كيت وكيت ، فقال : هذه المسألة لملحدين ، والجواب عنها كيت وكيت » .

وما روى عن مناقشة الشافعي لبشر المريسي في مجلس الرشيد ،
يبين استعمال الشافعي لطريقة علم الكلام في إثبات دلائل التوحيد
والنبوة (٣٣) .

ومن هنا كان مدخل الذين يوجهون أو يؤولون أقوال الشافعي
المروية في ذم الكلام إلى تجويز الاشتغال به بل الدعوة إليه .

ذكر ابن عساكر أن الشافعي كان يتكلم عن كلام خص الفرد
الذي ناظره ، وكلام أمثاله من أصحاب الأهوية ، وما يزخرقه أرباب
البدع المروية ، فاما الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الأصول
عند ظهور الفتنة ، فهو محمود عند العلماء ، وقد كان الشافعي يحسنه ،
ويقفه ، وقد تكلم مع غير واحد ممن ابتدع ، وأقام الحجة عليه حتى
انقطع (٣٤) . ويقول البيهقي : إنما كان يعترف بالكلام أهل
البدع (٣٥) .

٣٢ - صون المنطق والكلام للسيوطي : ص ١٠٧ .

٣٣ - مناقب الامام الشافعي للرازي : ص ٦٥-٦٦ .

٣٤ - تبين كذب المفتري : ص ٣٣٥ .

٣٥ - المصدر السابق : ص ٣٣٤ .

يقول طاشي گبرى زاده : « الكلام الشائع في زمان الأئمة المجتهدين هو كلام أهل الاعتزال والأرجاء وامثالهما » ، ويقول : « ان واحدا من الأئمة الكبار لم يبلغ زمن ظهور الكلام بأيدي أهل السنة ، والجماعة ، بل مضت مدتهم زمن ظهور الاعتزال (٣٦) . »

ويروي عن هارون الرشيد انه قال : المسروعة في أصحاب الحديث ، والكلام في المعتزلة ، والكذب في الروافض (٣٧) .

أما ما استند اليه المانعون في ذم علم الكلام من انه لم يشتغل به الصحابة فهذا ما لا إراه دليلا كافيا لذمه ، والمنع من الاشتغال به ، ذلك لأن علم الكلام شأنه شأن غيره من العلوم التي لم يكن لها وجود في عهد الصحابة - رضوان الله عليهم - ولكن الحاجة هي التي دفعت العلماء الى الاشتغال بتدوينها ، وقد كان واضعوا العلوم اللغوية كسيبويه والخليل ، والكسائي ، وجدوا في العهد العباسي ، وفي المائة الثانية بدأ علماء المسلمين يضعون مؤلفات تتناول الاحاديث ، والفقه ، وتفسير القرآن ، ومن المعروف أن الصحابة لم يشتغلوا بشيء من هذه العلوم ، على الوجه الذي ظهرت به كعلوم متخصصة ، ولو كان عدم اشتغالهم بعلم الكلام دليلا كافيا في منعه ، لكان ذلك صحيحا أيضا بالنسبة لهذه العلوم ، ولم يقل بذلك أحد من مانعي الاشتغال بعلم الكلام .

ثم بعد ذلك كيف يتصور القول بمنع الاشتغال بعلم هدفه الرئيسي صون العقيدة عن زيغ الزائغين ، ودفع شبه الطاعنين ، والزام خصوم

٣٦ - مفتاح السعادة : ج ٢ ص ٣٥-٣٦ .

٣٧ - صون المنطق والكلام : ص ١٤٦ .

الاسلام بأقامة الحجج الدامغة ، يقول الامام الغزالي (٢٨) والكلام من جملة
انصناعات الواجبة على الكفاية ، حراسة لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة ،
وانما حدث ذلك بحدوث البدع ، كما حدثت حاجة الانسان الى استئجار
البذرة في طريق الحج بحدوث ظلم العرب وقطعهم الطريق ، ولو ترك
العرب عدوانهم لم يكن استئجار الحراس من شروط الحج فلذلك لو ترك
المبتدع هذيانه لما افتقر الى الزيادة على ما عهد في عصر الصحابة رضي
الله عنهم (٣٩) .

وأبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (٤٠) يختم « بيان السنة »
بما يفيد الهدف من علم الكلام : الا وهو هداية الناس الى الفرقة
الناجية (٤١) .

ويرى الامام عثمان الدارمي (٤٢) - وهو من رجال الحديث الذين
اشتغلوا بتقرير عقائدهم - انه بعد أن ظهرت البدع من أهلها ، وجب
على العلماء التصدي لهم ، بالتكذيب ، والتكفير ، منافحة عن الله كيلا
يسب ، ولا تعطل صفاته ، وذبا عن ضعفاء الناس ، كيلا يضلوا بمحتتهم
هذه من غير ان يعرفوا ضدها من الحجج التي تبطل دعواهم وتبطل
حججهم ، ثم يقول : « أوطعتم معشر الجهمية والواقفة ان تنصبوا
الكفر للناس اماما ، ثم تدعونهم اليه ، وتسكتوا أهل السنة عن الانكار
عليكم ، حتى يروج على الناس ضلالكم ؟ لقد اسأتم بأهل السنة
النظر ، ونسبتموهم الى العجز والوهن (٤٣) » . وأما الامام

٢٨ - المتوفى سنة ٥٠٥ هـ .

٣٩ - احياء علوم الدين : ج ١ ص ٧١ .

٤٠ - المتوفى سنة ٣٢١ هـ .

٤١ - بيان السنة : الصفحة الاخيرة .

٤٢ - المتوفى سنة ٢٨٠ هـ .

٤٣ - النقض على بشر المريسي : ص ١٠٧-١٠٩-١١٠ .

الشعيراني (٤٤) فيقول : « أعلم في تحمك الله في ان علماء الاسلام ما صنعوا كتب العقائد ليتبثوا في انفسهم العلم بالله تعالى ، وانما وضعوا ذلك ردعا للخصوم الذين جحدوا الاله ، أو الصفات ، أو الرسالة ، أو رسالة محمد صلى الله عليه وسلم بالخصوص ، أو الاعادة في هذه الاجسام بعد الموت ، ونحو ذلك مما لا يصدر الا من كافر . فطلب علماء الاسلام اقامة الادلة على هؤلاء ، ليرجعوا الى اعتقاد وجوب الايمان بذلك لا غير . »

وانما لم يبادروا الى قتلهم بالسيف رحمة بهم ، ورجاء رجوعهم الى طريق الحق ، فكان البرهان عندهم كالمعجزة التي ينساقون بها الى دين الاسلام ، ومعلوم ان الراجع بالبرهان أحق ايمانا من الراجع بالسيف . اذ الخوف قد يحمل صاحبه على النفاق ، وصاحب البرهان ليس كذلك .

فلذلك وضعوا علم الجوهر ، وانعرض ، وبسطوا الكلام في ذلك ويكفي في العصر الواحد واحد من هؤلاء « ثم ينقل الإمام الشعيراني عن ابن عربي (٤٥) قوله : « ... فعلم ان السيف رضي الله تعالى عنهم ، ما وضعوا كتب الكلام الا ردعا للخصوم الذين كانوا في عصرهم . » وقوله : « ثم ان احتاج انسان الى رد خصم حدث في بلاده ، ينكر الشرائع مثلا ، وجب علينا تجريد النظر في رد مذهبه ، لكن بالامور العقلية ، دون الاستدلال عليه بالشرع ، كالبزهي مثلا ، فانه لا يقبل دليل الشرع على ابطال ما انتحل من المذهب الغريب الذي يقدح في الشريعة ، فان الشرع هو محل النزاع بينه وبيننا ، فلذلك قلنا : ليس له دواء الا رده بالنظر العقلي (٤٦) »

٤٤ - المتوفى سنة ٩٧٦ هـ .

٤٥ - المتوفى سنة ٦٣٨ هـ .

٤٦ - اليواقيت والجواهر للشعيراني : ج ١ ص ٢٢-٢٣ .

أما الإمام الأشعري (٤٧) فهو ينظر الى علم الكلام نظرة أوسع من ذلك ، اذ يرى له مهمة كمهمة علم الفقه ، من حيث يتعرف على حكم ما يحدث للناس ، ويرد الجزئيات الى اصولها في القرآن والسنة ، فبقى على العلماء ان يفصلوا مجملها ، وأن يتعرفوا منها على حكم ما يتجدد في حياة الناس (٤٨) .

هذه مجموعة من أقوال العلماء ، والأئمة المتقدمين ، بعضهم من رجال الحديث ، وبعضهم من علماء الكلام ، وبعضهم من رجال التصوف . يتبين لنا منها هدف هذا العلم الجليل ، وهو المحافظة على عقائد المسلمين من تحديات الافكار الدخيلة ، وقيادة مسيرة الحضارة الاسلامية في طريقها الاسلامي .

وليس هناك علم يتصدى لذلك غير هذا العلم . ان العلوم التي توجه عنايتها للجزئيات لا تصلح لذلك ، فعلم الفقه - مثلاً - يشارك في صنع هذه الحضارة ، لكنه يفترض أساساً انها تسير في الطريق الاسلامي ، لا تبغي به بديلاً . ويوم يقرر المجتمع الانحراف عن هذا الطريق يصبح علم الفقه غير ذي تأثير .

أما علم الكلام ، فهو من حيث يعني باصول الدين وعقائده - تلك التي قامت على اساسها الحضارة الاسلامية - يقوم بمهمة قيادة هذه الحضارة والاخذ بها في الطريق الاسلامي للحضارة .

٤٧ - المتوفى سنة ٣٣٠ هـ .

٤٨ - استحسان الخوض في علم الكلام : ص ٩٣ .

ولم يكن من شرط لصلاحيته للقيام بهذه المهمة الا أن يواجه
بشجاعة مشكلات العصر الذي يطلب اليه قيادة حضارته ، ويتصدى
لتحدياته ، ويتغلغل في اعماقه في كل ما له مساس بأصول الدين .

وهكذا كان علم الكلام ، وهكذا احتفظت حضارة المسلمين بجوهرها
الاسلامي ، وكان للمتكلمين في هذا المجال فضل يذكر ، بل يكاد المرؤ
يؤخذ من هول تصوره لما كان يمكن أن يحدث لو لم يقض الله لهذه
الإمة أولئك العلماء الغياري الذين لم يألوا جهدا في الدفاع عن حياض
الاسلام ضد التيارات الفكرية اندخيلة التي كانت تستهدف الاسلام من
جذوره ، أو اذا وجدت تلك التحديات العقدية فراغا عند المسلمين والتقت
فيهم بالمواقف السلبية . وما احوجنا اليوم في عصرنا الحاضر الى علم
كلام حيوي نشط ، كما كان يتسم به في نشأته الاولى ، وكما استطاع
أن يقوم بدور اصيل في المحافظة على العقائد الاسلامية التي تتعرض اليوم
لمثل ذلك الخطر أن لم يكن أشد منه عنفا .

ففي الفلسفات الحديثة والمعاصرة من جدلية مادية ، وبرجماتية ،
ووضعية ، ووجودية : دعوات صريحة الى الالحاد .

وحول المنهج العلمي يجر الالحاد ذيله بأسم انكار كل ما لا يخضع
للتجربة ، وباسم التطور الذاتي وحتمية قوانين الطبيعة ، وعدم
قبول المادة للفناء الخ .

وفي التنظيم الاجتماعي سحابات من الالحاد ، اذ تقوم بعض الدعاوى
في هذا المجال على انكار الدين ، واعتباره طورا متخلفا من اطوار
التقييم الاجتماعي .

وفي قضايا التشريع ، نزوع الى الالحاد : حيث يهاجم الدين في نظراته الى الرق ، والى تعدد الزوجات ، والى قوامة السرجل على المرأة ، وزيادة نصيبه في الميراث ، وفي عقوباته التي يقررها في جرائم السرقة ، والزنا ، والقتل .

وفي تدوين التاريخ تيارات من الالحاد : حيث يقدم الاسلام على انه نتيجة لصراع الطبقات ، ومظهر من مظاهر التطور الاقتصادي : يصنف فيه الصحابة الى يمين ، ويسار ، ويقدم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم على أنه رسول الحرية ، أو غيرها من القيم الانسانية .

لقد أخذ التشكيك والتشويه ، والالحاد تنسج خيوطها في كل منحى من مناحي المجتمع ، ونجد شبيها قويا بين تيارات الالحاد العصرية هذه ، والتيارات الالحادية التي واجهها المسلمون في عصر نشأة علم الكلام .

لذلك نجد أن المسلمين اليوم بحاجة ملحة ، الى قيام علم يقوم بهمة حراسة العقائد الاسلامية على الوجه الذي قام به علم الكلام في عصر النشأة .

ولكن لا اقصد من علم الكلام الذي يحتاجه المسلمون اليوم هذا الذي وقف في تطوره عند نصر الايجي ، والتفتازاني ، وانعزل عن التيارات الثقافية ، والعلمية المعاصرة . بل اعني به علما متطورا يتغلغل في اعماق التيارات الحديثة ، ويستوعبها ، ويكون قبل ذلك معنيا بدراسة مسائل العقيدة كما وردت في الكتاب والسنة يستوحي منها النص ببساطة بعيدة عن تعقيدات المذاهب التي فرضتها ظروف ثقافية ، ربما كان عصرنا منصرفا عنها . وأن ينهج في تقرير مسائله منهجا يستهدف الاقناع

بوسائله العقلية ، والوجدانية على السواء (٤٩) .

ويعترف بسطوة النزعة العقلية في الإنسان وبأنها تمتنع على أساليب القمع والاستنكار . وإن لها مسارب في النفس الإنسانية تلجأ إليها ، إذا لم تواجه مواجهة صريحة فعالة .

٤٩ - نلتقي بهذه الفكرة عند فضيلة الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه (القرآن والفلسفة) انظر : ص ٥٢-٦٤ .

الفصل الرابع

في نشأة علم الكلام :

إذا اردنا أن نتعرف على آراء الباقلاني في المسائل الكلامية ، لا بد لنا ان نعرف آراء من سبقه من علماء الكلام والفرق التي سبقته ، وآراءهم التي اعتقدوها ، وذلك لكي تتضح لنا صورة الباقلاني وشخصيته نتيجة تعرفنا على آراء من سبقوه من علماء الفرق .

وكانت هذه الفرق الاعتقادية المتباينة ، والنحل المختلفة تموج بها البصرة ، وبغداد . وكان للباقلاني مقام محمود في مناقشة هؤلاء الفرق فيما تآخروا فيه عن جادة الصواب . وكان ملتزما في ذلك بمذهب الأشعري شأنه في ذلك شأن بقية علماء المدرسة الأشعرية وأئمتها - الاعلام من المعاصرين له أو المتأخرين عنه ، كابن فنوري^(١) وأبي اسحاق الأستفراييني^(٢) ، وأبي اسحاق الشيرازي^(٣) وأبي حامد الغزالي^(٤) والفخر الرازي^(٥) ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني^(٦) وغيرهم .

-
- ١ - المتوفى سنة ٤٠٦ هـ .
 - ٢ - المتوفى سنة ٤١٨ هـ .
 - ٣ - المتوفى سنة ٤٧٦ هـ .
 - ٤ - المتوفى سنة ٥٠٥ هـ .
 - ٥ - المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .
 - ٦ - المتوفى سنة ٥٤٨ هـ .

لذلك وجب أن تقدم المائة موجزة توضح الفرق الاعتقادية وتبين خلاصة آرائهم حتى يتبين لنا من خلال ذلك موقف الباقلاني من السابقين وأثره في اللاحقين .

لقد قويت الوحدة الإسلامية في عهد الشيخين أبي بكر وعمر ، حتى أنه ما كان يحدث خلاف إلا وكان ينتهي الى وفاق . واستمرت الحال على هذا المتوال الى أن ظهرت الفتن في القسم الثاني من خلافة الخليفة الثالث عثمان بن عفان فاتبع الذين ظلموا اهواءهم بغير علم وانشقت الوحدة وقامت الفتن التي أخبر عنها الرسول صلى الله عليه وسلم .

فقد جاء في صحيح البخاري : عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم ، والقائم خير من الماشي ، والماشي خير من الساعي ، من تشرف لهما تستشرفه ، فمن وجد فيها ملجأ أو معاذا فليعد به (٧) .

أخذت الفتن ترفع رأسها أول ما ترفع باشاعة الشكاوى من ولاية عثمان ، وإن بعضهم لم يكونوا اتقياء متورعين كما ينبغي ، وكان يصدو منهم بعض المظالم تجاه السرعة . وقد شناعت هذه الشكاوى واشتدت الى أن ارتفعت اصوات الناقمين على عثمان بالنقد اللاذع ، يوجهونه اليه ، لأنه يولي العمال من ذوي رحمه ، وإنهم يقطعون الامر دونه ، وأنه لا يحاسبهم على تصرفاتهم محاسبة سلفه عمر بن الخطاب لعماله وولاته ، ثم تحول النقد الى الطعن في دين عثمان والنيل

٧ - رواه البخاري في كتاب المناقب (ك ٦١ ب ٢٥ - ج ٤ ص ١٧٧) . وفي كتاب الفتن (ك ٩٢ ب ٩ - ج ٨ ص ٩٢) وأعلن أبو موسى الأشعري رضي الله عنه في الكوفة ، قبل وقعة الجمل ، أنه سمع هذا الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم . انظر : الطبري ج ٥ ص ١٨٨

وفي قضايا التشريع ، نزوع الى الالحاد : حيث يهاجم الدين في نظره الى الرق ، والى تعدد الزوجات ، والى قوامة السرجل على المرأة ، وزيادة نصيبه في الميراث ، وفي عقوباته التي يقررها في جرائم السرقة ، والزنا ، والقتل .

وفي تدوين التاريخ تيارات من الالحاد : حيث يقدم الاسلام على انه نتيجة لصراع الطبقات ، ومظهر من مظاهر التطور الاقتصادي : يصنف فيه الصحابة الى يمين ، ويسار ، ويقدم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم على انه رسول الحرية ، أو غيرها من القيم الانسانية .

لقد اخذ التشكيك والتشويه ، والالحاد تنسج خيوطها في كل منحى من مناحي المجتمع ، ونجد شبيها قويا بين تيارات الالحاد العصرية هذه ، والتيارات الالحادية التي واجهها المسلمون في عصر نشأة علم الكلام .

لذلك نجد أن المسلمين اليوم بحاجة ملحة ، الى قيام علم يقوم بمهمة حراسة العقائد الاسلامية على الوجه الذي قام به علم الكلام في عصر النشأة .

ولكن لا اقصد من علم الكلام الذي يحتاجه المسلمون اليوم هذا الذي وقف في تطوره عند عصر الايجي ، والتفتازاني ، وانعزل عن التيارات الثقافية ، والعلمية المعاصرة . بل اعني به علما متطورا يتغلغل في اعماق التيارات الحديثة ، ويستوعبها ، ويكون قبل ذلك معنيا بدراسة مسائل العقيدة كما وردت في الكتاب والسنة يستوحي منها النص ببساطة بعيدة عن تعقيدات المذاهب التي فرضتها ظروف ثقافية ، ربما كان عصرنا منصرفا عنها . وأن ينهج في تقرير مسائله منهجا يستهدف الاقناع

الانسانى : مع علي ، وهم الذين سيموا الشيعة . وهم يجمعون على استحقاق علي رضي الله عنه ، الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتفسير الخارجين عليه من المسلمين ، ولقد بالغ بعضهم حتى جعل عليا الها ، وكذا بعض الأئمة منهم .

والثانية : فقد بقيت مع معاوية .

والثالثة : فقد خرجت على الفريقين ، وهم : الخوارج .

منشأ الفرق الإسلامية :

بعدما جاء القرآن الكريم يدعو العقول الى النظر ، ويحثها على ان تفكير وتقيس . خاضر الامم بماضيها ، وأن تترفع عن التقليد الذي لا يجمعيل بالانسان ورفع من قدر العقل في مواطن كثيرة ، فاعتقد المسلمون بحق ان الاسلام لا يعادي العقل ، بل يماشيهِ الى اقصى حد ، ثم بعد وفاة الرسول عليه الصلوة والسلام — وانقضاء عهد انشيجين (أبي بكر وعمر) طرأت على الناس مسائل عدة اقتضت منهم النظر ، واستخدام الرأي ففعلوا ، لا يرون عليهم في ذلك اثما ولا حرجا ، جريا على سبينة الدين في مخاطبة العقول ، والتعويل على النظر . فمن تلك المسائل التي طرأت ، مسألة الخلافة ومن هو أحق بها ؟ (أهم آل البيت أم سواهم) ومسألة قتل الخليفة الثالث بدون حكم شرعي ، وما اصاب الأمة من هول هذه المفاجأة المروعة ، من رجة فكرية عنيفة ، هزت كثيرا من العقول والنفوس ، فحدث — كما علمنا — ما حدث بين علي وأصحاب الجمل ، وبينه وبين معاوية وما تبع ذلك من انشقاق في صفوف الأمة . وكذلك فمن الاسباب الباعثة على البحث والنظر والجدل بين المسلمين : مسألة القضاء والقدر ، وهل

الإنسان مختار في أعماله الإرادية ، أو مجبر عليها ؟ وهل مرتكب الكبيرة مؤمن أو غير مؤمن ؟ ومسألة البحث فيما أضافه الكتاب والسنة إلى الله تعالى من أشياء توهم شبهه بالحوادث ، كالفوقية ، والاستواء على العرش ، والوجه ، واليد ، والعين والقدم ، ومسألة القول في خلق القرآن أو قدمه ، ثم كان من المسلمين من تزيا بزى الإسلام ، واطن الكيد له ، جنينا إلى ملتهم الأولى (كعبد الله بن سبأ) فاختلوا بشيرون الخلاف بين المسلمين ، يبغونهم الفتنة ، بل ان منهم من دس على المسلمين أحاديث كثيرة نسبها كذبا إلى الرسول عليه الصلاة والسلام - ليوهن العقيدة ، ويلبس على الناس دينهم ، وأن بعض هذه المسائل كانت تدور في اذهان الناس حتى في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام .

روى الامام مسلم في صحيحه في كتاب العلم : بسنده عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - قال : هجرت إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوما ، فسمع صوت رجلين اختلفا في آية ، فخرج يعرف في وجهه الغضب ، فقال : انما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب .
وروى الامام البخاري في صحيحه ، بسنده عن عائشة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : اذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين تتحصى الله فاجتزمهم .

وكذلك روى الامام أحمد بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم والناس يتكلمون في القدر ، قال : وكأنا نطق في وجهه حب الرمان من الغضب ، قال : فقال لهم : ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض ، بهذا هلك من كان قبلكم (١١) » .

١١ - ضون المنطق للسيوطي : ص ٣٥ .

ونحن نستنتج من هذه الأحاديث أن التساؤل والجدل أخذ يلج على بعض المسلمين ، في عصر الرسول ، وكان يبذر بذوره في البيئة الإسلامية، منذ فجرها الاول . وأما في عصر الصحابة والتابعين فقد شاعت هذه الأفكار ، وأفرخت مذاهب ، وفرقا شتى .

لذلك ستبين - ان شاء الله تعالى - موجزين بقدر الامكان ، الفرق الإسلامية الكبرى . وأما الطوائف المتفرعة من هذه الفرق الرئيسية فسنعرض عن ذكرها مخافة التطويل .

(١) الخوارج .

(٢) الشيعة .

(٣) المعتزلة .

(٤) المـرجئة .

(٥) أهل السنة .

اهم الفرق السياسية التي ظهرت في القرن الاول الهجري :

الخوارج :

سموا بهذا الاسم لخروجهم على علي رضي الله عنه ، ومحاربتهم اياه ، بعد أن كانوا في صفوف جنده (١٢) .

وأن فرق الخوارج كثيرة ، أهمها في نظري ، خمس فرق ، وهي :

١٢ - يرى الشهرستاني أن الخارجي هو كل من خرج على الامام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه ، سواء كان الخروج في ايام الصحابة والائمة الراشدين ، أو كان بعدهم ، على التابعين باحسان ، والائمة في كل زمان . الملل والنحل : ج ١ ص ١١٤ . وعلماء الفقه الاسلامي يسمون من فعل ذلك ، وصارت له شوكة « الباغي » وجمعه « بقاء » .

وهم أول طائفة خرجت على علي رضي الله عنه بعد التحكيم وقالوا:
لا حكم إلا لله . وهؤلاء هم سلف الخوارج ، ويمكن أن تجمل رأي هذه
الفرق في أمرين :

أ - الأمر الأول : أنهم خطأوا عليا رضي الله عنه في رضائه بالتحكيم
بينه وبين معاوية ، ثم جعلوا هذا الخطأ كفرا ، فطالبوا
عليا أن يقر على نفسه بالكفر ، وأن يتوب من كفره ،
ولكنه أبى أن يقر على نفسه بالكفر ، وهو الذي لم
يسجد لصنم قط .

ب - الأمر الثاني : أنهم جوزوا أن يكون الخليفة من غير القرشيين
ما دام يحقق العدل في الناس ولا مانع في الإمام المتبع
للحق والعدل أن يكون عبدا ، أو حرا ، قرشيا ،
أو غير قرشي (١٣) .

٢ - الازارقة :

هم اتباع أبي رشاد ، نافع بن الأزرق من بني حنيفة (١٤) .

١٣ - انظر : الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ١١٦ وتاريخ
الفرق الإسلامية لعلي مصطفى الغرابي : ص ٢٧٦ .

١٤ - هو شيخ الازارقة ، وله أسئلة في القرآن ، كان يوجهها إلى
ابن عباس رضي الله عنه ، وكان يسأل ابن عباس حتى
يضجره . قتل سنة ٦٥ هـ .
انظر : الكامل للمبرد : ج ٢ ص ١٤٧ .

وهم يرون : أن من خالفهم مشركون ، وديارهم ديار كفر ، يحل قتل
نساءهم ، واطفالهم ، ولا يجب رد أمانياتهم ، ولا يحل أكل ذبائحهم ،
ولا تناكحهم ، ولا توارثهم ، وكانوا يمتحنون من يريد الانتماء اليهم ،
قبل قبوله ، وذلك بأن يجسر على قتل أسير من مخالفهم ، يقبضونه اليه
وإن كان بدار الكفر منهم ، وقعد عن القتال ، فهو كافر (١٥) .

وحرموا التقية في القول والعمل (١٦) .

وكانوا يرون تكفير من ارتكب كبيرة من الكبائر (١٧) .

٤ - النجدة :

هم اتباع نجدة بن عويمر الجنفي (١٨) خرج باليمامة من ارض نجد ،
وكان يريد مساعدة الازارقة ، فلما علم ابن ابن الازرق يقول : من قعد عن
نصرته فهو مشرك ، وإباح قتل نساء مخالفهم ، واطفالهم أنصرف عنه .

١٥ - ويسمى هؤلاء « القعدة » تعتبر عنهم كتب الفرق أحيانا
بلفظ : القعدة - جمع قاعد ، وأحيانا بلفظ - القعد - ففي
تاج العروس و « القعد » محركة - جمع قاعد كما قالوا :
حارس وحرس ، وخادم وخدم . والذي يرى رأي الخوارج ،
ويقعد بين المخالفين ، ولا يخرج على الناس يسمى قعديا ،
كعربي ، وعرب وعجمي وعجم .

١٦ - التقية : الاظهار بالسنيان خلاف ما ينطوي عليه القلب ،
للبخوف على النفس ، وقالوا : انما كانت التقية في أول
الاسلام قبل استحكام الدين ، أما اليوم فقد اعز الله
الاسلام والمسلمين ، فليس لهم أن يتقوا من عدوهم .

١٧ - انظر في ذلك : الفرق بين الفرق : ص ٥٠ والتبصير في
الدين : ص ٢٩ - ٣٠ وخبيثة الاكوان : ص ٢٦١ .
١٨ - هو رأس النجدة من الخوارج قتله أصحابه سنة ٦٩ هـ .

ويرى هؤلاء أن الدين أمران :

أحدهما : معرفة الله تعالى ، ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام ،
وتحريم دماء المسلمين الموافقين لهم وأموالهم ، ثم الاقرار
بما جاء من عند الله جملة ، وهذا القدر واجب على
كل مسلم ، لا يعذر أحد بجهله به .

والامر الثاني : هو ما سوى ذلك والناس معذورون بجهالته الى أن تقوم
عليهم الحجة في الحلال والحرام ، وبناء على هذا ، فمن
استحل شيئا عن طريق الاجتهاد ، مما قد يكون
محرمًا ، فهو معذور لأنه يجهل حكمه (١٩) .

٤ - الصفرية الزيادية : اتباع زياد بن الاصفر :

هؤلاء خالفوا الخوارج في أمور منها : انهم لم يقولوا بكفر القعدة
عن القتال اذا كانوا موافقين في الاعتقاد ، ولم يحكموا بقتل اطفال المشركين
وتكفيرهم ، وقالوا : التقية جائزة في القول دون العمل وان الذنب الذي
فيه حد ، كالزنا ، والسرقه ، وانقذف ، لا يسمى مرتكبه كافرا بل
زانيا ، أو سارقا ، أو قاذفا ، وما كُن في الكبائر مما ليس فيه حد لعظم
قدره مثل ترك الصلاة والفرار من انزحف ، فإنه يكفر بذلك (٢٠) .

٥ - الاباضية : اتباع عبدالله بن اباض التميمي

خرجوا زمن مروان بن محمد ، يرون ان مخالفهم من أهل القبلة
كفار غير مشركين ، تجوز مناكحتهم وموارثتهم ، وشهادتهم ، ولا يجوز شيء

١٩ - الملل والنحل : ج ١ ص ١٢٣ .

٢٠ - الملل والنحل : ج ١ ص ٢٣٧ وشرح للمواقف : ص ٦٣٠ .

والفرق بين الفرق : ص ٥٤ .

من أموالهم إلا الكراع والسلاح عند الحرب ، أما ما سوى ذلك فحرام ،
 ويحرم قتلهم ، وسببهم غيلة إلا بعد نصب القتال ، وإقامة الحجّة .
 وقالوا : إن دار مخالفتهم دار توحيد ، إلا معسكر السلطان ، فإنه دار بغي .
 اجتمعوا على أن يرتكب الكبائر كافر كفر نعمة لا كفر اعتقاد (٢١)
 وتتفق الإباضية مع المعتزلة في أمور منها :

ان القرآن مخلوق (٢٢) ، وأستحالة رؤية الله في الآخرة ، وخلود
 مرتكب الكبيرة في النار إذا مات بغير توبة ، وثأويل الميزان ، والنصران
 وما يشبه ذلك تأويلًا مجازيًا (٢٣) .

هذا وقد رأينا الخوارج يمتازون جميعا بالشبيجة والإقدام ،
 رجالا ونساء مع قسوة متناهية في قلوبهم ، وغنى زائد في اعتقادهم
 وأحكامهم ، وأن أوائلهم كانوا أكثر شططا من متأخريهم . فمثلا لأنرى عند
 الصقرية والتنجيدات ، والإباضية ما نراه عند المحكمة الأولى والأزرق
 من حكمهم بتكفير أعدائهم ، وتكفير القعدة ، واستحلال أموالهم ، وقتل
 أولادهم ، لا سيما الإباضية منهم ، فانهم كما عرفنا كانوا أكثر الخوارج
 اعتدالا ، وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية تفكيراً ، إذ لم يعتبروا مخالفتهم
 مشركين ، ولا مؤمنين ، بل سموهم كفارا ، وزوى عنهم أنهم قالوا : أنهم
 كفار نعمة . ولم يبيحوا قتل مخالفتهم غيلة ، واعتبروا دار مخالفتهم
 دار توحيد إلا معسكر السلطان . ولم يحلوا من الغنائم إلا أدوات الحرب .

٢١ - الملل والنحل : ج ١ ص ١٣٤ وشرح المواقف : ص ٦٣٠ ،
 والحوار العين : ص ١٧٣ .

٢٢ - المقالات : ج ١ ص ١٨٧ .

٢٣ - نلينو : بحوث في المعتزلة ص ٢٠٤ .

: ومن أجل اعتدالهم هذا انقرض الخوارج كلهم إلا طائفة الإباضية فانهم بقوا إلى عهدنا هذا جماعات يسكنون في إقليم جبل نفوسة بطرابلس الغرب ، ويوجد كذلك فريق منهم بزنزبار بإفريقيا الشرقية ، وفي عمان ، وجزيرة جربة في تونس ، وفي جنوب الجزائر (٢٤) .

وبما يلاحظ أيضا على الخوارج أنهم مع شديد ذمهم الظاهر في آرائهم والقسوة في معاملتهم مخالفيهم كانوا متنطعين في الدين ، متشددين في العبادة ، مغالين في حدود الله ، ومهما يكن من أمرهم فانهم قد اضعفوا جيوش الدولة الإسلامية ، وشغلوها عن الفتح ، والاصلاح زمنا طويلا ، حتى كان معظم هم بني أمية حرب الخوارج ودفع شرورهم فجنائيتهم على الاسلام من هذه الناحية كبيرة جدا .

ب - الشيعة :

الشيعة لغة : الانصار والاتباع (٢٥) .

وفي اصطلاح المتكلمين عن الفرق : هم الذين شايعوا سيدنا عليا كرم الله وجهه ، ورأوه أحق بالخلافة ، ممن تقدمه ، وقالوا بإمامته وخلافته نصا ، ووصية ، أما جليا ، وأما خفيا ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده ، وأن خرجت فبظالم يكون من شيعه أو بتبعية منه ، أو من أولاده .

٢٤ - انظر : كتاب العقيدة والشرعية : لجولد تسيهر ص ١٧٣ ، والفرق الإسلامية للبشبيشي : ص ٤٩ .
٢٥ - القاموس المحيط : ج ٣ ص ٤٧ .

واعتقدوا ان الامامة ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الامام بنصيبهم ، بل هي قضية اصولية ، وهي ركن الدين لا يجوز للرسول عليهم السلام اغفاله واحماله ، أو تقويضه الى اتعامة ، وقالوا : أيضا عصمة الانبياء والأئمة وجوبا عن الكبار والصغار ، والتبري والتولي قولاً وفعلاً ، وعقلاً ، ألا في حال التقية (٢٦) وسمى الشيعة فيما بعد (روافض) لأن زيد بن علي بن الحسين امتنع عن لعن الشيخين (أبي بكر وعمر) وقد طلبوه منه حتى يظلموا على نصرته ، وهو محارب لهشام بن عبد الملك ، فمنعهم من ذلك وأقام عليهم اتخجة ، فرفضوا رأيه وأنقضوا من حوله فجرى عليهم أسم الرفضة من ذلك اليوم ، وقيل : لأنهم رفضوا رأي الصحابة في الشيخين والمؤدى واحد (٢٧) . وللشيعة فرق كثيرة ولكنها في نظري تتشعب عن فرق ثلاث وهم : الامامية ، والزيدية وانغلاة .

وهؤلاء جميعاً تجمعهم الأمور الآتية :

- ١ - القول بامامة علي كرم الله وجهه ، بنص جلي أو خفي .
- ٢ - عصمة الانبياء والأئمة من الكبار والصغار .
- ٣ - يذكر الشهرستاني أنهم اتفقوا فيما عدا بعض الزيدية على القول

٢٦ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ١٤٦ وأوائل المقالات للشيخ المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ وهو من علماء الشيعة الامامية : ص ٣) .

٢٧ - الحور العين : ص ١٨٤ واعتقادات فرق المسلمين والمشركون للزاذلي : ص ٥٢ والفرق الاسلام للشببيشي : ص ٢٧ .

بالتولي والتبري (٢٨) . قولاً وفعلاً ، وعقدنا الا في حالة التقية (٢٩) .
وان الغلاة منهم وان اعتبرهم المتكلمون في الفرق من الشيعة الا
انهم خرجوا بغلوهم هذا عن الاسلام وتبرأ منهم بقية فرق الشيعة .
لقد ذكر ابن خلدون ان الغلاة هم الذين تجاوزوا حـد العقل
والايمان في القول بالوهية الأئمة ، اما على أنهم بشر اتصفوا بصفات
الالوهية ، أو أن الاله حل في ذاتهم البشرية ، وهو قول بالحلول يوافق
مذهب النصارى في عيسى عليه السلام (٣٠) .

وقال الشيرستاني : الغلاة على اصنافها كلهم متفقون على
التناسخ والحلول (٣١) .

وقال الشيخ المفيد : « والغلاة من المتظاهرين بالاسلام هم الذين
نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته عليهم السلام الى الالوهية والنبوة ،
ووصفهم من الفضل في الدين والدنيا ، الى ما تجاوزوا فيه الحد
وخرجوا عن القصد ، وهم ضلال كفار (٣٢) .

وعلى رأس هؤلاء الغلاة الطائفة السبائية : وهم اتباع عبدالله بن
نسيب ، كان يهوديا اظهر الاسلام في خلافة عثمان وأخذ يطوف بالحجاز
وببصرة والكوفة والشام ومصر وكان له دور في الثورة على عثمان رضي
الله عنه ثم اتصل بعلي رضي الله عنه واطهر له الولاء ثم ناداه بصفات

-
- ٢٨ - يعنون موالة علي وأولاده ، والتبري ممن سواهم .
٢٩ - الملل والنحل : ج ١ ص ١٤٦ ، وشرح المواقف : ص ٦٢٤ .
٣٠ - مقدمة ابن خلدون : ج ٢ ص ٧٠٠ .
٣١ - الملل والنحل : ج ١ ص ١٧٥ .
٣٢ - تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد المتوفى ٤١٣ هـ ص ٦٣ .

الالوهية وقال له : أنت أنت - أي أنت الاله - فغاه علي الى ثندان ونقل
من اتباعه من قال له : أنت (الله) (٣٣) .

ومن السبائية تفرعت بقية فرق الغلاة .

ولكن الزيدية من الشيعة تعتبر أكثرهم اعتدالا وأقربهم الى اصل
السنة والجماعة فانهم وإن فضلوا عليا على غيره من الصحابة إلا أنهم
يقرون بأمامة أبي بكر وعمر ، على أساس قاعدتهم التي تقر جواز إمامة
المنفصول مع وجود الفاضل ، ويرون ان الخلافة فوضت الى أبي بكر لمصلحة
رأها الصحابة في ذلك . وإن بعضا منهم ذهبوا الى ما ذهب اليه الإشاعرة
من ان صفات الله لا هي هو ولا غيره (٣٤) .

ج - أسلاف المعتزلة :

مع بداية القرن الثاني الهجري أخذ الفكر المعتزلي يأخذ دوره نحو
التكامل والنضوج كفرقة منظمة لها فلسفتها الخاصة في جميع مناحي
العقيدة وامتاز رجالها باستخدام العقل في براعة فائقة معتمدين على الأدلة
والحجج العقلية في تناول مسائل الكلام ، ومما لا شك فيه أن المعتزلة قد
تأثروا في آرائهم الكلامية بمن سبقوهم في نشر هذه الآراء . وعلمنا مما
تقدم أن أكثر هذه الآراء كسميانية الجبر ، والاختيار ، والصفات ، كانت
تدور في رؤوس بعض في عصر الصحابة ، وأن كثيرا من علماء الصحابة

٣٣ - الملل والنحل : ج ١ ص ١٧٤ والمقالات للاشعري : ج ١

ص ٨٦ ، وشرح المواقف : ص ٦٢٤ .

٣٤ - انظر : الملل والنحل : ج ١ ص ١٦٠ والمقالات ج ١

ص ١٤٣ والفرق بين الفرق : ص ٢٤ واعتقادات الفرق

للرازي ص ٥٢ .

رَضُوا بِإِنْ إِلَهَ عَلَيْهِمْ كَانُوا يَهَاجِمُونَ هَذِهِ آرَاءُ وَيَقِيمُونَ لِدَحْضِهِمْ
الْحُجَجَ وَالْبَرَاهِينَ .

وَتَكَذَّبَ . سَبَقَتْ ظُهُورُ الْمُعْتَزَلَةِ كَمَا دَرَسَ أِكَادِيمِيَّةٌ مُنَظَّمَةٌ ، طَائِفَتَانِ
لَهُمَا شَأْنٌ كَبِيرٌ فِي تَارِيخِ الْفِكْرِ وَشَغَلَتَا الْمُسْلِمِينَ فَتْرَةً مِنْ الزَّمَنِ ، وَهُمَا :
الْجَهْمِيَّةُ : وَالْقَدَرِيَّةُ . وَإِنْ كَثُرَا مِنْ آرَاءِ هَاتَيْنِ الطَّائِفَتَيْنِ نَجِدُهُمَا تَتَفَسَّقُ
مَعَ آرَاءِ الْمُعْتَزَلَةِ كَمَا سَيَتَضَحُّ ذَلِكَ . لِذَلِكَ أَمِيلُ إِلَى اعْتِبَارِ هَؤُلَاءِ الْجَهْمِيَّةِ
وَالْقَدَرِيَّةِ أَسَاسًا لِلْمُعْتَزَلَةِ .

يَقُولُ الشَّيْخُ رَسَيْدَانِي عَنْ الْمُعْتَزَلَةِ : أَنَّهُمْ فِي الْقَوْلِ بِالْقَدَرِ ، سَلَكُوا
مَسِيلَكَ مَعْبَدِ الْجَهَنِيِّ ، وَغِيْلَانِ الدَّمَشَقِيِّ (٣٥) .
لَقَدْ أَصْبَحَ التَّلَاحِمُ الْفَكْرِيُّ بَيْنَ هَؤُلَاءِ وَأُولَئِكَ بِحَيْثُ أُطْلِقَ كَثِيرٌ مِنْ
الْأُثْمَةِ الْإِعْلَامِ لَفْظِ الْجَهْمِيَّةِ عَلَى الْمُعْتَزَلَةِ .

يَقُولُ الشَّيْخُ جَمَالُ الدِّينِ الْقَاسِمِيُّ الدَّمَشَقِيُّ : أَنَّ الْأُثْمَةَ الْمُتَأَخِّرِينَ
الَّذِينَ كَتَبُوا فِي الرَّدِّ عَلَى الْجَهْمِيَّةِ ، كَأَبْنِ خَنْبَلٍ ، وَابْنِ خَالَوَيْهِ ، وَابْنُ خَالَوَيْهِ ، وَابْنُ خَالَوَيْهِ ،
بَعْدَهُمْ ، أَمَّا عَنَّا بِالْجَهْمِيَّةِ الْمُعْتَزَلَةِ ، أَمَّا أُثْمَةُ السَّنَةِ الْمُتَقَدِّمِينَ الَّذِينَ
رَدُّوا عَلَى الْجَهْمِيَّةِ فَقَدْ كَانُوا يَقْضِدُونَ الْجَهْمِيَّةَ الْأُولَى ، لِأَنَّهَا سَابِقَةٌ عَلَى
الْمُعْتَزَلَةِ (٣٦) .

وَهَذَا الْقَوْلُ يَظْهَرُ جَلِيًّا فِي كَلَامِ الْأَمَامِ ابْنِ تَيْمِيَّةَ الْخُزَّانِيِّ (٣٧) وَفِي

٣٥ - الْمُلَلِّ وَالنَّحْلُ : ج ١ ص ٥١ . (٣٦) تَارِيخُ الْجَهْمِيَّةِ
وَالْمُعْتَزَلَةِ : ص ٤٤ .

٣٧ - بَغْيَةُ الْمُرْتَادِ : ص ٦٧ وَمَا بَعْدَهَا .

كلام تلميذه ابن قيم الجوزية (٣٨) . وكذلك فاننا نرى أبــن قتيبة الدينوري (٣٩) والبغدادى (٤٠) في كلامهما عن القدرية والمعتزلة لا يفرقان بينهما ، بل يتحدثان عنهما كأنهما فرقة واحدة .

لذلك أرى أنه من الضروري أن أكتب نبذة عن هاتين الطائفتين وهما : الجهمية والقدرية ، قبل الكلام في المعتزلة .

١ - الجهمية :

اتباع جهم بن صفوان المكنى بأبي معمر ، وكان مولى لبني راسب من الازد ، دعا الى مذهبه في ترمذ ، ثم اقام في بلخ ، وكان يحصل بينه وبين مقاتل بن سليمان المفسر مناقشات ومجادلات وكان « مقاتل » من المثبتين للصفات ، و « الجهم » من النفاة ، وبالغ كل منهما فيما ذهب اليه حتى روى عن ابي حنيفة انه قال : افراط جهم في نفي التشبيه حتى قال : انه تعالى ليس بشيء ، وافراط مقاتل في معنى الاثبات حتى جعله مثل خلقه (٤١) . وكان جهم من انصار الحارث بن سريج في خروجه على مروان بن محمد ، آخر خلفاء بني أمية وانتهى الامر بمقتل الحارث عام ١٢٨ هـ ووقوع جهم أسيرا في يد سلم بن اخوذ ، فأمر سلم بقتله . ويقال ان جهما أخذ أكثر اقواله من جعد بن درهم (٤٢) .

٣٨ - الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٣١ وما بعدها .

٣٩ - كتاب المعارف : ص ٢٠٧ .

٤٠ - أصول الدين : ص ٩٤ - ١٣٥ وما بعدها .

٤١ - تاريخ الجهمية والمعتزلة للشيخ جمال الدين القاسمي : ص ٧٠ .

٤٢ - كان جعد مولى لبني الحكم ، وكان يسكن دمشق ، أظهر مقالاته في زمن هشام بن عبد الملك ، فأخذ هشام وارسله الى

وكان الجهم جبرياً لا يثبت للعبد فعلاً ، ولا قدرة على الفعل أصلاً ،
وكان ينفي الصفات ، ويقول بخلق القرآن ، وفناء الجنة والنار ، وفناء
حركات اهلها وينكر رؤية الله تعالى ، وكان يوجب المعارف بالعقل قبل
ورود الشرع (٤٣) .

— القدرية —

هم القائلون بقدرة العبد على خلق افعاله وانكروا القدر .
سموا قدرية لذلك أو لأنهم اتخذوا من القدر موضوعاً لبحثهم
ودراستهم (٤٤) .

لقد كان البحث في القدر من أوائل المسائل التي ثار حولها التساؤل
ثم الجدل بين المسلمين . ولقد رأينا ما كان من بوادر ذلك في عهد الرسول
— صلى الله عليه وسلم — والصحابة رضي الله عنهم ، وكان من رواد
هذا المذهب الذين ظهروا بالفعل في زمن المتأخرين من الصحابة واتخذ
منهم الصحابة موقف التبرؤ والانكار ، عمر المقصوص (٤٥) كان رائد

خالد بن عبد الله القسري أمير العراق ، يأمره بقتله ، فلما
كان يوم الاضحى صلى خالد بالناس في مسجد الكوفة ، وقال
في آخر خطبته : انصرفوا ، وضحوا ، تقبل الله منكم ، فاني
الله موسى ، ولا آتخذ ابراهيم خليلاً ، تعالى الله عما يقول
أريد أن أضحي اليوم بالتجعد بن درهم ، فإنه يقول : ما كلم
التجعد علواً كبيراً ، ثم نزل وذبحه في أسفل المنبر . انظر :
في ذلك : الفرق بين الفرق ص ١٢٨ . والبداية والنهاية
لابن كثير : ج ١ ص ٢٦ — ٢٧ .

٤٣ — الملل والنحل : ج ١ ص ٨٦ وما بعدها ، والمقالات الاشعري

ج ١ ص ٣٣٨ والفرق بين الفرق : ص ١٣٨ .

٤٤ — انظر بحوث المعتزلة لنيلينو : ص ٧٣ — ٧٤ .

٤٥ — المتوفى سنة ٨٠ هـ .

القول بالقدّر ، ظهر بدمشق وكان استنادا للخليفة معاوية بن يزيد بن معاوية ، فقتله الأمويون بتهمة إفساد الخليفة (٤٦) ، ويأتي بعده معبد الجهنّي (٤٧) ذهب في البصرة مذهب عمر المتصوّن في الشام . وكان يجانس الحسن البصري ، فاقضى به جماعة من المسلمين ، منهم عمرو ابن عبيد المعتزلي ، وقد سلك أهل البصرة مسلكه في نفي القدر وقدم المدينة (فافسد فيها ناسا) وتبعه قوم ، وقاومه الصحابة ، وخرج فعبد مع ابن الأشعث فأخذوه الحجاج فعذبوه ، ثم صلبه بأمر عبد الملك بن مروان (٤٨) .

ويأتي بعد معبد الشخصية أيازرة بن رجال القدرية : غيلان بن مروان البدمشقي الذي أخذ القول بنفي القدر عن معبد الجهنّي ، وتمادي فيه فأحضره عمر بن عبد العزيز ووبخه . وبلغه بعد ذلك أن غيلان أسرف في القدر فاستدعاه إليه وامتنحه ، وكان يود أن يذبحه لو لم يتراجع غيلان ويعلم توبته ، فأمسك غيلان عن الكلام إلى أن مات الخليفة ، فسأل في القدر كالسيل ، فجاء به هشام بن عبد الملك ، وكان شديدًا على القدرية فامتنحه ، فأقر بنفي القدر ، فأمر به ، فقطعت يداه ورجلاه ، فمات وصلب على باب دمشق (٤٩) .

٤٦ - البداية والنهاية لابن كثير ج ٦ ص ١٦ ومختصر الدول لابن العبري ص ١٩١ .

٤٧ - المتوفى سنة ٨٠ هـ .

٤٨ - البداية والنهاية لابن كثير ج ٩ ص ٣٤ ، وميزان الاعتدال في نقد الرجال ج ٣ ص ١٨٣ والخطط للمقرئ ج ٤ ص ١٨١ .

٤٩ - أنظر : التنبيه والرد للملطي : ص ١٦٨ ، والمعارف لابن قتيبة : ص ٢١٢ وشرح العيون : ص ١٥٧ - ١٥٨ .

كان يقول بقدرة العبد على أفعاله وليس للقدر سلطان عليه ، وإما رأيه في القرآن : فهو كراي جهنم في أن القرآن مخلوق ، وفي الصفات فكان مثل المعتزلة في الذهاب إلى نفي الصفات ، وإما رأيه في الإيمان فإنه كان يذهب فيه إلى رأي المرجئة في أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى ، وبرسلة عليهم السلام ، وأن الإيمان لا تضر معه معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة (٥٠) .

وقد ذهب غيلان إلى أن الاستطاعة هي السلامة ، وصحة الأجوارح ، وتخليتها من الآفات وهو نفس ما ذهب إليه بشر بن العترة ، وثمامة بن الأشرس من المعتزلة من بعد (٥١) . لقد كانت له آراء أخرى كثيرة لكنه لم يشتهر إلا بقوله في القدر .

وعنما يكن من أمر الجهمية والقدرية فإن الذي يعيننا هنا هو : أن المعتزلة ظهرت في البصرة تحت تأثير التيارات الفكرية المختلفة التي وجدوها وكانت تعاليمهم خليطا من أقوال القدرية والجهمية فدلهم وافقوا القدرية في نفي القدر ، ووافقوا الجهمية في جميع أقوالهم ما عدا الجبر فانهم خالفوها فيه وتجاهلوا عليه .

لقد ذابت الجهمية وانقرضت ولكن تعاليمها بقيت محفوظة في فرقة المعتزلة ، فالاعتزال كفرقة منظمة بدأ حوالي سنة ١٠٠ هـ على يد واصل بن عطاء (٥٢) ثم أتى بعده بقية رجالات الاعتزال ، كعمرو بن

٥٠ - الملل والنحل : ج ١ ص ١٢٧ .

٥١ - المقالات للاشعري : ج ١ ص ٢٧٤ .

٥٢ - ولد عام ٨٠ هـ وتوفي ١٣١ هـ .

عبيد (٥٣) ، وأبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة البصريين (٥٤) والنظام (٥٥) ومعمار بن عباد السلمي (٥٦) وبشر المتمر (٥٧) وثمامة بن الأشرس (٥٨) ومشماس بن عمرو الفوطي (٥٩) وعمرو بن بحر الجاحظ (٦٠) وأبي علي الجبائي (٦١) وغيرهم ، وكان كل واحد من هؤلاء على رأس مدرسة فكرية من مدارس الاعتزال ، وإن كان واحد منهم يختلف عن الآخرين في بعض المسائل الجزئية ، انفرد بها دونهم كما هو معروف في كتب الفرق ، إلا أن الأمور التي تجمعهم هي : ما يلي :

- ١ - نفهم عن الله عز وجل صفاته القديمة الأزلية .
- ٢ - اتفاقهم على القول بحدوث كلام الله عز وجل ، وحدوث أمره ونهيه وخبره .
- ٣ - اتفاقهم على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرا وشرا ، وليس الباري سبحانه وتعالى خالقا لأفعالهم ولا قادرا على شيء من أعمالهم .
- ٤ - اتفاقهم على أن الفاسق من أمة الاسلام في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ، وإذا خرج من الدنيا من غير توبة استحق الخلود

-
- ٥٣ - ولد عام ٨٠ هـ وتوفي ١٤٤ هـ .
 - ٥٤ - ولد عام ١٣٥ هـ وتوفي ٢٢٦ هـ .
 - ٥٥ - المتوفى عام ٢٣١ هـ .
 - ٥٦ - المتوفى عام ٢٢٠ هـ .
 - ٥٧ - المتوفى عام ٢٢٦ هـ .
 - ٥٨ - المتوفى عام ٢١٣ هـ .
 - ٥٩ - المتوفى عام ٢٢٦ هـ .
 - ٦٠ - المتوفى عام ٢٥٦ هـ .
 - ٦١ - المتوفى عام ٣٠٣ هـ .

- في النار : ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار .
- ٥ - اتفاقهم على استحالة رؤية الله عز وجل بالابصار ، وزعموا انه لا يرى نفسه ولا يراه غيره .
- ٦ - اتفاقهم على أن الحسن واقبح يجب معرفتهما بالعقل ، وأنه يجب على الله تعالى من حيث الحكمة رعاية بصالح العباد (٦٢) .

د - المرجئة :

علمنا مما تقدم آراء كل من الخوارج والمعتزلة حول قضية الايمان وعلاقته بالعمل وحول حكم مرتكب الكبيرة .

كانت الخوارج تحكم بكفره وتخليده في النار ، والمعتزلة تخرجه من حظيرة الايمان ولا تدخله في الكفر وكلا الفريقين اعتبر العمل عنصرا أساسيا في حقيقة الايمان ، وأوليا وعيد الله للعاصين اهتماما كبيرا .

وأما المرجئة فقد بالغوا في اثبات الوعد عكس الخوارج ، والمعتزلة المبالغين في اثبات الوعد . وكانوا يرجون المغفرة والثواب لأهل المعاصي ، ويرجئون حكم أصحاب الكبائر الى الآخرة فلا يحكمون عليهم بكفر ، ولا فسق ، يقولون : ان الايمان انما هو التصديق بالقلب واللسان فحسب وأنه لا يضر مع الايمان معصية . كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

وهؤلاء المرجئة ثلاثة اصناف : صنف منهم قالوا بالارضاء في الايمان ، وبالقدر على مذاهب الاعتزال : كفيلان الدمشقي ، وأبي شمر ، ومحمد

٦٢ - انظر في كل ما تقدم : الملل والنحل : ج ١ ص ٤٤-٤٥ والفرق بين الفرق : ص ٦٨ والتبصير في الدين : ص ٣٨ .

أبي شبيب البصري :- وصفهم فقالوا بالإرجاء في الإيمان وبالجبر في
 الاعتقاد على مذهب جهم بن صفوان ، فهم إذن من جملة الجهمية .
 والصنف الثالث منهم خارجون عن الجبرية والتقديرية وانفردوا
 بالإرجاء المحض وهوؤلاء هم :

١ - العبيدية :

أصحاب عبيد المكتئب ، يذكر الشهرستاني أنهم يقولون بان مادون
 الشرك مغفور لا محالة وإن العبد إذا مات على توحيده لا يضره ما اقترف
 من الآثام ، واجترح من الشئثات (٦٣) .

٢ - اليونسية

أصحاب يونس بن غون النميري ، ذهبوا إلى أن الإيمان هو المعرفة
 بالله والخضوع له ، والمحبة بالقلب ، فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن
 وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان ولا يضري تركها حقيقة الإيمان ،
 ولا يعذب على ذلك إذا كان الإيمان خالصا واليقين صادقا (٦٤) .

٣ - الغسانية :

اتباع غسان المريجي الكوفي ، الذي زعم أن الإيمان هو الاقراء و
 المحبة لله تعالى ، وتعظيمه وترك الاستكبار عليه ، ويقال : إن الإيمان
 يزيد ولا ينقص ، وزعم غسان أن قوله هذا كقول أبي حنيفة ، وهذا

٦٣ - الملل والنحل : ج ١ ص ١٤٠

٦٤ - الملل والنحل : ج ١ ص ١٤٠

فخبراء على أبي حنيفة لأنه من المعبروف أن أبا حنيفة كان يذهب إلى أن
الإيمان لا يزيد ولا ينقص (٦٥) .

٤ - التومنية :

أصحاب أبي معاذ التومني . كانوا يرون أن الإيمان اسم لخصال
إذا تركها التارك كفر ، وكذلك لو ترك خصلة واحدة منها كفر ، فلا يقال
للخصلة الواحدة منها إيمان ولا بعض إيمان ، وتلك الخصال هي
المعرفة ، والتصديق ، والمحبة ، والإخلاص ، والإقرار بما جاء به الرسول وآله .

٥ - الثوبانية :

أصحاب أبي ثوبان ، زعموا أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسوله ،
وربطوا بين الإيمان والعقل ربطاً محكماً ، إذ أضافوا إلى الإيمان بما تقدم الإيمان
بكل ما يجب في العقل فعله ، وأما ما كان جائزاً في العقل تركه فليس من
الإيمان (٦٧) . وهو ربط يبدو فيه تنويه بشيآن العقل ، لذلك قال
البغدادى : أنهم فارقوا اليونسية والغسانية بإيجابهم في العقل شيئا
قليل وزود الشرع بإيجابه (٦٨) .

هذا وقد نسب إلى الأرجاء كثير من علماء السنة وأئمة الإسلام كابني
حقيقة ، وسفيان بن سعيد الثوري ، وطلق بن حبيب ، ومقاتل بن

٦٥ - انظر الفرق بين الفرق : ص ١٢٣ ، والملل والنحل : ج ١

ص ١٤٤ ، والتبصير في الدين : ص ٦٠ .

٦٦ - الملل والنحل : ج ١ ص ١٤٤ .

٦٧ - الملل والنحل : ج ١ ص ١٤٤ .

٦٨ - الفرق بين الفرق : ص ١٢٤ .

سليمان ، وحامد بن أبي سليمان ، وأبي يوسف ، وكذلك نسب الأرجاء
الى الحسن بن محمد بن الحنفية ، حتى قيل انه أول من قال بالارجاء
وكان يكتب فيه انكتب الى الامصار (٦٩) .

والذي أراه هنا أن المرجئة قسمان : مرجئة السنة ومرجئة البدعة .
... فمرجئة البدعة يعتقدون انه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع
مع الكفر طاعة ، وأن من شهد شهادة الحق دخل الجنة ، وأن عمل أي
عمل ولا يدخل النار أبدا ، وأن ركب العظام ، وترك الفرائض وعمل
الكبائر (٧٠) .

وهذا مذهب مختلف تمام الاختلاف عن مذهب هؤلاء الأئمة الاعلام
وإن هؤلاء شأنهم شأن غيرهم من علماء الاسلام كأصحاب المذاهب
الفقهية المجتهدين ، والاشاعرة ، وغيرهم من علماء السنة يرون أن أهل
الكبائر يخاسبون ويغذبون ، ولكن الله قد يغفر لهم ويعفو عنهم لأن الله
عز وجل لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولا شك
أن الفرق بين المذهبين عظيم .

وقد نال الامام الأعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى النصيب الأوفر
من هذا الاتهام ، وقد اشتهر عن ابي حنيفة في تعريف الايمان انه :
التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا ، وأن الاقرار باللسان ليس
جزءا من حقيقة الايمان ، والاعمال الصالحة ليست جزءا من حقيقة

٦٩ - الملل والنحل : ج ١ ص ١٤٤ - ١٤٦ .

٧٠ - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين
الملطي : ص ١٣٩

الايمان ، وبني على ذلك ان الايمان لا يزيد ولا ينقص (٧١) ،
لأن الجزم الذي انعقد عليه القلب ، أن نقص صان جهلا أو شكاً
أو وهماً ، فلا يكون ايماناً .

والذين نسبوا أبا حنيفة إلى الإرجاء فريقان :
أولهما : بعض المحدثين الذين خالفهم أبو حنيفة في تحديد معنى
الايمان ، فبينما كانوا يجعلون الايمان مؤلفاً من ثلاثة أركان :
التصديق بالقلب والاقرار باللسان ، والعمل بالجوارح ، كان
أبو حنيفة يقصره على الركن الأول وهو التصديق بالقلب
فسموه لذلك مرجئاً ، وكانوا يقصدون به المعنى اللغوي
أي أنه يؤخر العمل في المرتبة .

والفريق الثاني : الذي أطلق على أبي حنيفة أنه مرجئ هم : الوعيدية وهم
جمهور المعتزلة . وذلك لأنه كان يخالفهم في حكم مرتكب
الكبيرة من الايمان ، فبينما يحكمون على مرتكب الكبيرة بأنه
يعاقب جزماً بدخول النار ، وأنه يخلد فيها ، يجدون أبا حنيفة
لا يحكم عليه بشيء ، بل يقول : أن أمره مفوض إلى الله ،
فيسمونه مرجئاً على معنى أنه يؤخر الحكم ، ولا يجزم به مع
أن المرجئة الذين يسمون بهذا الاسم في عرف المتكلمين ، يحكمون
ويجزمون بأنه لا عقاب على مرتكب الكبيرة لأنه لا يضر مع
الايمان معصية ، وشتان ما بين المذهبين (٧٢)

٧١ - الفقه الأكبر بشرح الملا علي القاري : ص ٨٦ .
٧٢ - انظر : هامشة المحقق محيي الدين عبد الحميد على مقالات
الإشعري : ج ١ ص ٢١٨ والكليات لأبي البقاء : ص ٣٥٠
طبعة بولاق .

أهل السنة

عندما اتسعت الفتوحات الإسلامية وجد المسلمون في تلك البلاد أقواماً لهم ديانات مختلفة وفلسفات دينية متأثرة إلى حد بعيد بالفلسفة اليونانية. ثم بدأت أعمال الترجمة فنقلت إلى العربية فلسفة اليونان وعلومهم. وكان من الطبيعي أن يتأثر المسلمون بهذه الأفكار والعقائد الغربية عن تعاليم دينهم، وكان لا بد أن يقوم بينهم رجال يتصدون للدفاع عن تعاليم الإسلام بنفس الأساليب الفلسفية التي كان يستعملها مخالفوا الإسلام في دفاعهم عن عقائدهم. وكانت الحاجة تقتضي أن يقاوموهم بنفس أسلحتهم وأن يخاطبوهم بالأساليب الكلامية التي ألفوها وأتقنوها.

غير أن السلف - كما علمنا - اجتمعوا عن القيام بهذه المهمة ووقفوا وجلين أمام تلك المشاكل فأبوا أن يعالجوها ورفضوا أن يتعدوا عن نص الكتاب ومنطوق الحديث قيد أنملة.

فكان مالك بن أنس (١) يقول: امض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد (٢)، وسئل الإمام مالك مرة عن كيفية الاستواء على العرش فقال: الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة (٣).

- ١ - المتوفى سنة ١٧٩ هـ.
- ٢ - الصواعق المرسلة: ج ٢، ص ٢٥١ لابن قيم الجوزية الحنبلي المتوفى سنة ٧٥١ هـ.
- ٣ - سبزح العيون: ص ١٤٢ لابن نباتة المصري المتوفى سنة ٧٦٨ هـ.

وروى ابن حنبل أن أحدهم قال لابن أنس : ينزل الله الى سماء الدنيا ؟ قال : نعم . قال : نزوله بعلمه أم بماذا ؟ قال : فصاح مالك : اسكت عن هذا وغضب غضبا شديدا (٤) وقد كان هذا الموقف الذي وقفه مالك بن أنس هو نفس موقف أكثر أئمة السلف ، كالشافعي (٥) الذي قال اذا وجدتم السنة فاتبعوها ولا تلتفتوا الى احد (٦) ، وابن حنبل الذي عرف بصلابته أمام المجنة فقد امتنع عن الاجابة بحرف واحد في مسألة خلق القرآن ، وقال للخليفة وأعوانه : « اعطوني شيئا من كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أقول به (٧) » .

ان الوحيدين من المسلمين الذين كانت لهم الجرأة الكافية فاقبلوا على المباديء الجديدة يدرسونها ويمحصونها ، وتناولوا المشاكل المختلفة التي اثارها تلك المباديء محاولين حلها ، هم المعتزلة . وكانت غايتهم في بادئ الامر ان يفهموا تلك المشاكل حتى يردوا عليها ويفندوها وان يدافعوا عن العقائد الاسلامية ببرهان العقل كما كان يفعل خصوم الاسلام . فهم انما تقدموا على درس العلوم العقلية ليتخذوا من العقل خادما للنقل ، ولكنهم سرعان ما انبهروا بالعلوم الفلسفية فازدادوا تعمقا فيها وتعلقا بها فنسوا غايتهم الاصلية وهي اتخاذ العقل خادما للنقل . بل اخذوا يخضعون النقل للعقل ، ويحورون العقائد الدينية بحيث

- ٤ - الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٥١ .
- ٥ - المتوفى سنة ٢٠٤ هـ .
- ٦ - الصواعق المرسلة : ج ٢ ص ٣٥٠ .
- ٧ - مناقب الامام أحمد بن حنبل : لابي الفرج ابن الجوزي : ص ٣٢٧ . والصواعق المرسلة : ج ١ ص ١٣٣ .

توافق التعاليم الفلسفية .

وقد ذهبوا في تقدير العقل بعيدا فقالوا : اذا تعارض النقل والعقل
وجب تقديم العقل لأنه اساس النقل (٩) واذا اجمع العقلاء على شيء
حسين أو قبيح كان اجماعهم حجة (١٠) وكان النظام يرى أن حجة العقل
تسمح للاختيار ولذلك كان يرفض الاحاديث النبوية التي كان يستبشعها
من جهة حجة العقل (١١) .

واثبت الجبائي وولده شريعة عقلية ، واتفقا على ان المعرفة وشكر
المنعم ، ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية وأنه لا مجال للشريعة إلا
في المسائل والاحكام التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر (١٢)
ثم تزايدت جراءة المعتزلة فصاروا يهاجمون النقل . أما القرآن الكريم
فكانوا لا يجسرون على مهاجمته ، فلجأوا الى تفسيره وتأويله بحيث يلائم
مذهبهم ونحلتههم . واما الحديث فانهم شنوا عليه وعلى المحدثين هجوما
عنيفا فكذبوا رواية الاحاديث التي لا توافق مذهبهم لا سيما احاديث
الرؤية والصفات والقدر ، ولم يتورعوا - على رواية ابن قتيبة - عن
تليب أهل الحديث وامتهانهم والاسهاب في الكتب بدمهم ورميهم بحمل
الكذب ورواية التناقض من الاخبار (١٣) وكان المعتزلة قليلي العناية
برواية الحديث فان أبا الحسين ابن الطيب صاحب التصانيف الكثيرة لم

٩ - المستصفى للغزالي ج ١ ص ٥٧

١٠ - تأويل مختلف الحديث : ص ٤٢ .

١١ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ٨١ .

١٢ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ٨١ .

١٣ - تأويل مختلف الاحاديث : ص ٣ .

يكن يحفظ سوى حديث واحد (١٤) . هذا وقد حاول المعتزلة ان يبطلوا الحديث كله من أمثاله ، فقالوا : ان خير الواحد العدل لا يوجب العلم . ولا يحتاج به (١٥) ولا شك ان ذلك يؤدي الى تعطيل أحد جناحي الشرع وهو السنة النبوية . لأن الاحاديث أكثرها اخبار آحاد . والتواتر فيها نادر من الكبريت الأحمر .

ثم أشتد طغيانهم بعد ان انتهت اليهم السلطة في زمن المأمون واما بعد المأمون فلم يتورعوا عن اضطهاد أئمة الفقه والحديث بقطع أرزاقهم وجسيهم وازهاق ارواحهم وحملهم على الأخذ بآرائهم وأقوالهم بالقوة . فكان ذلك اعظم خطأ ارتكبه في حياتهم ، وأهم سبب من اسباب سقوطهم . اذ ان ذلك جلب نقمة الناس عليهم حتى نسوا خيرهم بجوار ذلك البلاء العام الذي لم ينتج منه سواهم ففسسوا دفاعهم عن الاسلام بجوار ايذائهم لأئمة الاسلام .

ولما جاء المتوكل وأبعدهم عن حظيرته تحرك لِمنازلتهم العلماء والفقهاء ومن ورائهم العامة يؤيدونهم . فقيض الله سبحانه وتعالى لهذا الدين رجلا يغتضم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الطيبين الطاهرين وبما كان عليه السلف من أئمة الحديث وله من العلم بالجدل وأصول المناظرة ووجوه المعرفة ما يمكنه من رد الباطل الى نحر أصحابه وقمع البدع والاهواء بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة . ألا وهو امام الهدى أبو الحسن الاشعري .

١٤ - تاريخ بغداد : ج ٣ ص ١٠٠ .

١٥ - الصواعق المرسلة : ج ٢ ص ٤٠٦ ، الإبتصار : ص ٦٨ .

« الامام ابو الحسن الاشعري »

هو الامام ابو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري ولد سنة ٢٦٠ هـ (١٦) وتوفي سنة ثلثين وثلثمائة هـ نشأ في بيت أبي علي الجبائي فكان ربيبه وتلميذه ، فقد رباه الجبائي وعلمه الكلام حتى تخرج فيه فاقته برأيه في الاعتزال وصار من أئمة المعتزلة في وقته (١٧) ولكن الاشعري وجد من نفسه ما يبعده عن المعتزلة في تفكيرهم مع أنه تغذى من مبادئهم ونال كل ثمرات فكرهم فمال الى آراء الفقهاء والمحدثين ، وذلك بعد ان عكف في بيته مدة يوازن فيها بين أدلة الفريقين . فتبين له بعد هذه الموازنة ان الحق مع ما يذهب اليه أهل السنة ، والحديث فرقي في يوم الجمعة كرسيا بجامع البصرة وثادى باعلى صوته : من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي . أنا فلان بن فلان . كنت أقول بخلق القرآن ، وان الله لا تراه الأبصار وان افعال الشر انا فاعلها ، وأنا تائب مقلع متصد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعائبهم (١٨) .

يقول ابن عساكر : أنه اقام على مذهب المعتزلة أربعين سنة وكان لهم اماما ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما فبعد ذلك خرج الى الجامع فصعد المنبر وقال : معاشر الناس اني انما تغيبت عنكم في هذه المدة لأنني نظرت فتكافات عندي الادلة ولم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق ، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني الى اعتقاد ما أودعته كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ، ودفع الكتيب الى

١٦ - الوفيات : ج ١ ص ٤٦٤ .

١٧ - الخطط : ج ٤ ص ١٨٦ خبيثة الاكوان : ص ٢٧٥ .

١٨ - الخطط : ج ٤ ص ١٨٦ ، الوفيات : ج ١ ص ٤٦٤ ،

خبيثة الاكوان : ص ٢٧٥ .

الناس (١٩) وكان في هذه الكتب ما بينه من مأخذ على المعتزلة وما ناصر فيه الفقهاء والمحدثين.

ويظهر من هذه النصوص ان الاشعري كانت تتردد في صدره فكرة التحول عن الاعتزال وانه ثم يتحول عن الاعتزال الا بعد موازنته لأدلة الفريقين : فريق أهل السنة والحديث ، وفريق المعتزلة . وانه استهدى الله تعالى فهده الى الصواب والهدى الأدلة التي ترجح له طريق الجماعة من الفقهاء والمحدثين . لذلك لا اراني مقتنعا بأن تحوله كان بسبب الرؤيا التي رآها . حيث ان الرسول صلى الله عليه وسلم امره بان يترك مذهب الاعتزال ويستغل بتأييده مذهب أهل الحديث كما أورد هذه القصة ابن عساکر (٢٠) . لانه لا يتصور لرجل عاش على مذهب اربعين سنة وبرز فيه حتى صار إماما ثم يشركه لرؤيا منامية ، وهو يعلم ان الرؤيا لا تنفي حجة في مثل هذه الامور . اذ انها ليست من أسباب المعرفة بصحة الشيء وفساده .

وأظهر دليل على ذلك هو تلك المناظرة المشهورة التي جرت بينه وبين استاذه الجبائي وهي التي انقطع فيها الجبائي وتبين للاشعري منها فساد قاعدة الاصلح التي كان المعتزلة يدينون بها . قد تكون هذه المناظرة وغيرها مما كان يدور بينه وبين المعتزلة جعلت الاشعري يرجع موقفه ويفكر في القواعد التي بناها المعتزلة على مقتضى عقولهم مخالفين فيها لظواهر نصوص الشرع . ذكر صاحب الوفيات هذه المناظرة المشهورة . وهذا نصها :

١٩ - تبين كذب المفترى : ص ٣٩

٢٠ - انظر : تبين كذب المفترى : ص ٤١

الاشعري : ثلاثة اخوة كان احدهم مؤمنا برا تقيا ، والثاني كان كافرا

فاسقا شقيا ، والثالث كان صغيرا فماتوا فكيف حالهم ؟

الجبائي : اما الزاهد ففي الدرجات ، واما الكافر ففي الدرجات واما الصغير فمن اهل السلامة .

الاشعري : ان اراد الصغير ان يذهب الى درجات الزاهد هل يؤذن له ؟

الجبائي : لا ، لأنه يقال له ان اخاك انما وصل الى هذه الدرجات بسبب طاعته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات .

الاشعري : فان قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني فانك بما ايقعتني .
ولا اقدرتني على الطاعة ؟

الجبائي : يقول الباري جل وعلا : كنت اعلم انك لو بقيت لعصيت .
وصرت مستحقا للعذاب الليم فراغيت مصلحتك .

الاشعري : فلو قال الأخ الكافر : يا اله العالمين كما علمت خاله فقد علمت حالي ، فلم راعيت مصلحته دوني ؟

الجبائي : انك مجنون (٢١) .

لقد كان تحول الاشعري عن المعتزلة نقطة فاصلة في تاريخهم .

وضربة محكمة اصابتهما كلبتهم . ولا غرابة في ذلك لأنه كان واحدا من كبارائهم ، وقد ضحكهم اربعين عاما فوقف على دخالهم واتقن طشركهم في الجدل فعرف كيف يدحض أقوالهم حتى : قيل كان المعتزلة قد وقعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الاشعري فحسبهم في اقماع التشنثم (٢٢) .

٢١ - الوفيات : ج ١ ص ٦٨٥ - ٦٨٦ .

٢٢ - انظر : مفتاح السعادة : ج ٢ ص ٢٣ ، وتبيين كذب

المفتري : ص ٩٤ .

والحق أن الأشعري اتخذ طريقاً وسطاً بين المعتزلة والحشوية ، لا يبتعد عن النقل كما فعل المعتزلة ولا عن العقل كعادة الحشوية ، ورأيه في الصفات وسط بين المعتزلة الذين نفوا الحياة والسمع والبصر ، والحشوية والمجسمة الذين شبهوا الله تعالى بالحوادث ، كان المعتزلة يقولون : إن كلام الله حادث في محل ، ولذلك قال القرآن حادث وقالت الحشوية : الحروف المقطعة والأجسام التي يكتب عليها ، والاتوان التي يكتب بها وما بين الدفتين كلها قديمة (٢٣) . أما الأشعري فقد أبدع كما يقول الشهرستاني ، قولاً ثالثاً وسطاً بين القولين الأولين ، قائمه قضى بحدوث الحروف وحكم بأن ما نقرؤه من القرآن كلام الله على المجاز لا على تفصيل الحقيقة ، أما كلام الله نفسه فتقديم غير مخلوق (٢٤) ورأيه في القدرة وأفعال الإنسان وسط بين الجهمية والمعتزلة ، فالجهمية كانوا يعتقدون أن الله خالق أفعال العباد ، والعباد لا صنع لهم في أفعالهم ولا تقدير ، والمعتزلة كانوا يرون أن العباد هم الذين يخلقون أفعالهم والله تعالى لا صنع له في أفعال عباده ولا تقدير ، فقال الأشعري : العبد لا يقدر على الخلق والاحداث ولكنه يقدر على الكسب . وقالت المشبهة : إن الله يرى يوم القيامة مكيفاً محدوداً كسائر المراتب ، وقالت المعتزلة : أنه سبحانه وتعالى لا يرى بحال من الأحوال فسلك الأشعري طريقاً بينهما ، فقال : يرى من غير حلول ولا حدود ولا تكييف ، وقالت المعتزلة : أن صاحب الكيفية مع إيمانه وطاعته لا يخرج من النار قط ، وقالت المرجئة : من أخلص لله سبحانه وتعالى مرة في إيمانه فلا تضره كبيرة مهما تكن فتشكك الأشعري طريقاً بينهما وقال : المؤمن الموحّد الفاسق هو في مشيئة الله

٢٣ - تبين كذب المفتري : ص ١٥٠ .

٢٤ - نهاية الاقدام : ص ٣١٣ .

تعالى ان شاء عفا عنه وادخله الجنة ، وان شاء عاقبه بنفسه . ثم ادخله الجنة (٢٥) وهكذا لو تتبعنا آراء الاشعري والاشعرية كلها لما صعب علينا ان ندرك انها وسط بين طرفي الافراط والتفريط .

لقد سلك الاشعري في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل . في حين كان كثير من علماء السلف يتشبهون بالنقل ويتحاشون الخوض في الامور العقلية مخالفين في ذلك المعتزلة الذين ذهبوا بعيدا في تقدير العقل والاعتماد عليه حتى اهملوا النقل . فكانت الشقة بين الفريقين بعيدة ، وكان من الضروري تقريب وجهتي النظر وتوحيدهما في مجرى واحد يرضي الجميع ، وهذا هو ما فعله الاشعري . فانه تمسك بالمنقول وعمل به ، واستعان بالعقل على اثبات ما جاء به النقل ، لأن الاشعري - كما يقول الغزالي - لا يرى معاندة بين الشرع المنقول وبين الحق المعقول (٢٦) .

فبذلك قد وضع الاشعري أسسا جديدة لعلم الكلام لا تتنافر مع عقائد السنة ، فراقبت لجميع اعلام أهل السنة ومفكرهم واتبعوها - عدا بعض الحنابلة واطهارية - لأنهم وجدوا فيها خير وسيلة للتخلص من النزاع الطويل بين الاثرية وبين المعتزلة .

وهكذا تكونت مدرسة كلام جديدة من أهل السنة فلم يبق لزوم للمتكلمين المتطرفين من المعتزلة ، لأن المعتزلة انما قاموا - أول امرهم وقبل ان يشتطوا في تفكيرهم - للدفاع عن عقيدة السنة والرد على مخالفها .

٢٥ - تبين كذب المفتري : ص ١٤٩

٢٦ - الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٢ .

بذلك فقط كانوا يبررون وجودهم وكانوا يدعون
 انهم الطائفة الوحيدة التي يعتمد عليها في اثبات
 العقائد الدينية وحمايتها باقامة الادلة العقلية ورد سهام الدهرية
 والملاحدة عنها (٢٧) . أما وقد قام من بين أهل السنة متكلمون بارعون
 قادرون على ان يتكفوا بالدفاع عن عقيدتهم وحماية مبادئهم ، فلم يعد
 هناك ما يبرر بقاء الملتزمة . كذلك بدأ الاعتزال يزول من بلاد أهل
 السنة والجماعة لزوال الاسباب التي دعت الى ظهوره .
 هذا النمط من الكلام الذي سلك طريقا وسطا بين الافراط والتفريط
 والذي استخدم العقل في الدفاع عما جاء به النقل هو ما بداه الأشعري
 واكماله من بعده اتباعه الكثيرون الذين اعتنقوا مذهبه وساروا على
 طريقه ، وهم صفوة علماء الاسلام وخيرة رجاله ، كالقاضي أبي بكر
 الباقلاني (٢٨) ، وأبي الحسن بن فورك (٢٩) ، وأبي اسحق الاسفراييني (٣٠) ،
 وعبدالقاهر البغدادي (٣١) ، والقاضي أبي الطيب الطبري (٣٢) ، وأبي بكر
 البيهقي (٣٣) ، ، وأبي القاسم القشيري (٣٤) ، وأبي اسحق الشيرازي (٣٥)
 رئيس المدرسة النظامية ببغداد (٣٦) ، وامام الحرمين أبي المعالي الجويني (٣٧)

-
- ٢٧ - الانتصار : ص ١٧ .
 ٢٨ - المتوفى سنة ٤٠٣ هـ .
 ٢٩ - المتوفى سنة ٤٠٦ هـ .
 ٣٠ - المتوفى سنة ٤١٨ هـ .
 ٣١ - المتوفى سنة ٤٢٩ هـ .
 ٣٢ - المتوفى سنة ٤٥٠ هـ .
 ٣٣ - المتوفى سنة ٤٥٨ هـ .
 ٣٤ - المتوفى سنة ٤٦٥ هـ .
 ٣٥ - المتوفى سنة ٤٧٦ هـ .
 ٣٦ - طبقات اشافعية : ج ٣ ص ٨٩ .
 ٣٧ - المتوفى سنة ٤٧٨ هـ .

والامام الغزالي (٣٨) ، وأبي عبدالله محمد بن تومرت (٣٩) المغربي المغربي
رجل إلى العراق وتلقى فقه الاشاعرة على الامام (أبي حامد الغزالي)
وعاد إلى بلاده ، ونشر المذهب فاصبح مذهباً شائعاً في بلاد المغرب ، وأبي
الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني (٤٠) والامام فخر الدين
الرازي (٤١) وغيرهم كثير شرحوا عقائد الاشعري ونظموها وزيدوا عليها
ودافعوا عنها بالأدلة والبراهين العقلية ، فكان لهم أكبر الفضل وأعظم
الأثر في نجاح المذهب الاشعري وانتشاره .

وكان من أبرزهم وأفواهم شخصية وإيتهم اثره أبو بكر الباقلاني ،
فقد كان واسع الاطلاع قوي الذاكرة سريع الخاطر حاضر البديهة نير
البيان وله ذكاء متقد ، وحافظة قوية ، ولسان لا يغالب في المناظرات (٤٢)
فتصدر للإمامة في طريقة الاشاعرة وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي
تتوقف عليها الأدلة والأنظار مثل : اثبات الجوهر الفردي ، والخلاء
وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين ، وامثال ذلك مما
تتوقف عليه ادلتهم ويقرن ابن خلدون أن الباقلاني الحق هذه القواعد
من حيث وجوب اعتقادها بالعقائد الايمانية وذلك لتوقف أدلة هذه العقائد
عليها ، ولأن بطلان الدليل كان في رأي علماء ذلك العهد يؤذن ببطلان
المبدول ، وهذه الطريقة هي المسماة بطريقة المتقدمين وكان على رأسها
القاضي أبو بكر الباقلاني ، وسار من بعده على تقويم المنوال امام الحرمين

٣٨ - المتوفى سنة ٥٠٥ هـ .

٣٩ - المتوفى سنة ٥٢٤ هـ .

٤٠ - المتوفى سنة ٥٤٨ هـ .

٤١ - المتوفى سنة ٦٠٥ هـ .

٤٢ - انظر : مقدمة العلامة الكوثري على رسالة الإصناف للباقلاني

أبو المعالي ولم يكن المنطق يومئذ منشوراً في الأمة لاعتباره جزءاً من أجزاء الفلسفة يجري حكمها عليه ويستخرج منه كما يستخرج منها .
ثم مارس اتباع مذهب الاشعري المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية وراعوا في استدلالهم ومناظراتهم قواعده وقرروا ان بطلان الدليل لا يؤذن بطلان المدلول الذي يمكن أن يثبت بدليل آخر فيصارت هذه الطريقة مباحنة للطريقة الاولى وسميت طريقة المتأخرين .
واول من كتب على هذا المنحى الغزالي وتبعه فخر الدين البرازي وبعد ذلك توغل المتكلمون في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه واحداً واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز احد القين عن الآخر ، كما فعل البيضاوي (٤٣) في الطوالع ، وعضد الدين الايجي (٤٤) في كتاب المواقف (٤٥)

هذا ، وقد قام بمثل ما قام به الاشعري في زمانه رجل عظيم من علماء الاسلام وامام من أئمة الهدى الا وهو الامام ابو منصور الماتريدي (٤٦) لقد ولد بقرية (ماتريد) من اعال سمرقند ، وتفقّه على مذهب ابي حنيفة ونبغ حتى رجع الناس اليه فيما وراء النهر يأخذون عنه الفقه واصوله وسائر علوم الدين وألف في الاصول كتاب الجدل ، وفي الفقه كتاب مآخذ الشريعة ، ثم ذاعت شهرته في علم الكلام حتى صار له فيه مذهب يسلكه أهل خراسان يقارب مذهب الاشعري رحمهما الله .

٤٣ - المتوفى سنة ٦٩١ هـ .

٤٤ - المتوفى سنة ٧٥٠ هـ .

٤٥ - انظر: المقدمة لابن خلدون (المتوفى ٨٠٨ هـ)

ص ٤٠٦ - ٤٠٧ ، الفصل الخاص بعلم الكلام .

٤٦ - المتوفى سنة ٣٢٣ هـ .

وقد ألف الماتريدي في علم الكلام كتاب الرد على الكمبي المعتزلي
وكتاب اوهام المعتزلة وكتاب الرد على الرافضة، وكتاب الرد على القرامطة.

ذكر المقرئ في الخطط ان بين الاشاعرة والماتريدية من الخلاف
في العقائد ما هو مشهور في موضعه وهو اذا تتبع يبلغ بضع عشرة مسألة
كان بسببها في أول الامر تباين وتناقض ، وقدح كل منهم في عقيدة
الآخر ألا ان الامر آل أخيرا الى الاغضاء ولله الحمد (٤٧) .

وكذلك أوصل السبكي المسائل الخلافية بينهما الى ثلاث عشرة
مسألة وجعل الخلاف في سبع منها لفظيا (٤٨) .

٤٧ - انظر : الخطط للمقرئ ج ٢ ص ١٨٥ ، وخبيثة الاكوان

ص ٢٧٤ ، وابن تيمية : لمحمد ابو زهرة ص ١٨٤ .

٤٨ - النشر الطيب : ج ١ ص ١٩٤ .

« الباب الثاني »

الباقلاني : عصره وحياته

الباقلائي : عصره وحياته

الفصل الاول

عصر الباقلائي سياسيا واجتماعيا وثقافيا :

الحالة السياسية :

عاش القاضي ابو بكر الباقلائي في القرن الرابع الهجري السني انقسمت فيه الدولة الاسلامية الكبيرة المتراصة الأطراف الى أجزاء وامارات بعد أن كانت دولة واحدة تجمع شمل المسلمين وترفع راية الاسلام ، وتتخذ لها قاعدة واحدة في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم في دمشق في بلاد الشام ثم في دار السلام في أرض العراق ففي هذه الفترة التي أخذ فيها نجم الباقلائي يلمع كان السلطان في بلاد الاندلس لخلفاء بني أمية الذين أقاموا لهم هناك دولة فتية تنافس دولة بغداد ، وبينما كانت هذه الدولة تبني معالم نهضة مشرقة بخلفائها الذين احتفظوا بلقب « أمير المؤمنين » كانت خلافة بغداد قد وصلت الى درجة كبيرة منسفن الضعف أمام قوة الجند من الأتراك والديلمة الذين سأل سيدهم ببغداد ، وأصبحوا أصحاب الحل والعقد ، وبين أيديهم خليفة عباسي لايفلك من سلطان الدولة شيئاً .

وكان الملك ببلاد أفريقية للعبيدين الذين قامت دولتهم على انقاض الاغالبية والادارسة ، وكان كل خليفة من أولئك العبيدين يلقب نفسه بلقب « أمير المؤمنين » وكانت مصر والشام في يد الاخشيديين الذين احتفظوا بالسيادة الاسمية للخلفاء العباسيين فكانوا يخطبون

باسمهم على المنابر ، وكذلك كانت الموصل وديار ربيعة ، وديار بكر
في أيدي بني حمدان ، وكان هؤلاء أيضا يخطبون على المنابر
باسم الخليفة العباسي .

أما القرامطة فأمتد نفوذهم وسلطانهم على عمان والبحرين واليمامة
وبادية البصرة ، وكانوا يخطبون باسم المهدي .

وكان السامانيون يحكمون خراسان وما وراء النهر ، ومقر ملكهم
مدينة بخارى وكانوا يخطبون باسم الخليفة العباسي .

وظلت جرجان وطبرستان يتنازعهما وشمكير بن شيرويه وبنو بويه
وآل سامان . وكان الأمر بالعراق للديلم ، والسلطان منهم معز الدولة
أحمد بن بويه ، وكان يخطب على منابرهم باسم الخليفة العباسي ثم
باسم معز الدولة ، وكذلك كان سلطان بني بويه بالاضافة الى ذلك يمتد
الى بلاد فارس والاهواز والرى وبلاد الجبل (١) ولم يبق للخليفة
الا السلطة الدينية ممثلة بذكر اسمه في الخطبة ، ونقشه على السنكة
للتظاهر بالمحافظة على الخلافة أمام الجمهور ، ويشبهه المسعودي حالة
المملكة الاسلامية بعد هذا الانقسام وتغلب كل واحد من امراء
الإطراف على الصقع الذي هو فيه ، بفعل ملوك الطوائف بعد موت
الاسكندر (٢) .

١ - انظر في كل ما تقدم : تجارب الامم لابن مسكويه : ج ٥
ص ٥٥٢ ، تاريخ ابن الاثير ، الطبعة الاوروبية ج ٨ ص ٢٤١ ،
تاريخ ابي الفداء تحت سنة ٣٢٤ ج ٢ ص ٣٩٨ ، تاريخ الامم
الاسلامية لمحمد الخضري : ج ٣ ص ٣٨٠ .

٢ - مروج الذهب ، الطبعة الاوروبية : ج ١ ص ٣٠٦ .

غلب على أن اصحاب الاطراف أو ملوك الطوائف كانوا يعترفون بالسيادة العليا للدولة ويقدمون للخليفة الدعاء في المساجد ويشتركون منه القابهم، ويرسلون اليه الهدايا في كل عام ، وكانوا يرون في اعترافهم بالخليفة واعتراف الخليفة بهم تدعيما لسلطتهم وتثبيتا لاقدامهم في البلاد التي تغلبوا عليها ، كما فعل ذلك عضد الدولة بن بويه مثالا لما فتح كرمسان في سنة ٣٥٧ هـ ، فقد استرضى الخليفة فانفذ اليه الخليفة عهده وخلعه من الطوق والسوارين (٣) .

كانت من أهم الأسباب التي أدت الى تمزق الدولة الاسلامية وتفتيت وحدتها والاضطرابات السياسية التي شهدتها الدولة هو ضعف الخلفاء النفسي واخلادهم الى منذاتهم وشهواتهم وأبتعادهم عن العدالة الاسلامية التي تجعل من سكان البلاد كتلة مترابطة تحمي البلاد وخليفته بالمهج والارواح ، ولكن هؤلاء الخلفاء لم يسيروا هذا السير فاضطروا أن يتخذوا من بعض العناصر الدخيلة بطانة يعتمدون عليها ، لقد كان الفرس في العصر العباسي الأول هم عماد الدولة ، وبيدهم تصريف شئونها ، وكان الخليفة يعتمد عليهم في أهم الأمور ، وهم يحتفظون له بمظهر الابهة والجلالة ، ثم ينشرون سلطانهم ، فاذا احس الخليفة منهم استبدادا أوقع بهم، كما فعل الرشيد بالبرامكة ولكنهم سرعان ما يستردون نفوذهم .

وبقى نفوذ الفرس هكذا في الدولة العباسية الى أن جاء المعتصم الذي تولى الخلافة سنة ٢١٨ هـ فرأى من طغيان الفرس وازدياد نفوسهم

٣ - تجارب الامم لابن مسكويه : ج ٦ ص ٣٢٣ .

ما يجعله يفكر في أن يستعين بقوم آخر ، فهذه تفكيره الى الترك .
 فاستقدم سنة ٢٢٠ هـ قوما من بخارى وسمرقند وفرغانة واشروسنه
 وغيرها من البلاد التي تسميها « تركستان » وماوراء النهر » اشتراهم
 وبذل فيهم الأموال ، والبسهم أنواع الديباج ومناطق الذهب وامعن في
 شرائهم حتى بلغت عدتهم ثمانية آلاف مملوك ، وقيل ثمانية عشر ألفا ،
 وهو الأشهر (٤) .

ثم أخذ نفوذهم يزداد شيئا فشيئا بكثرة ما كان يجلب منهم السي
 دار الخلافة . وبما كانوا ينالونه من تأييد الخلفاء لهم .

لقد استكثر المعتصم من الاتراك حتى ملأوا بغداد ، ويمكن لهم في
 الأرض حتى أصبحوا مصدر قلق واضطراب ، يقول الاستاذ أحمد أمين :
 انهم كانوا في أول أمرهم قوة للدولة ، وبسببهم - على الأكثر - يرجع
 انتصارهم على الروم في موقعة عبورية سنة ٢٢٣ هـ فكانت القيادة العليا
 في يد الأتراك وعلى رأسهم أشناس^(٥) وكان الواصل بعد المعتصم يسير على
 هذه السياسة نفسها من تقوية نفوذ الاتراك والاعتماد عليهم الى أن تولى
 المتوكل سنة ٢٣٢ هـ وشعر بطغيان الاتراك وانهم أصبحوا مصدر
 القلق والفوضى في البلاد ، وأراد أن يتخلص منهم ويعيد للدولة
 سيرتها الأولى ، ولكن لم يكن في مقدوره تنفيذ ذلك ، لأنه قد مضى
 على مجيء الاتراك مدة كافية تمكنوا فيها من الارض وعرفوا الناس والبلاد،
 وخدمتهم الحوادث في اعلاء سلطانهم وتقوية نفوذهم ، على أنه كان بينه

٤ - النجوم الزاهرة : ج ٢ ص ٢٣٢ .

٥ - ظهر الاسلام : ج ١ ص ٥ .

وبين ابنه المنتصر مباينة في الرأي وكان المنتصر يشايح الاتراك ويميل اليهم
 « فعزم المتوكل ان يفتك بالمنتصر ويقتل وصيفا وبغا وغيرهما من قواد
 الاتراك ووجوهم » (٦) وعزموا هم كذلك على الفتك به فاتفق المنتصر
 مع جماعة من الاتراك على قتله وقتل الفتح بن خاقان وكان أكبر امرائه
 وأفضلهم فهجموا عليه فخطبوه بالسيوف فقتلوه وقتلوا الفتح معه (٧) .

كان قتل المتوكل أول حادثة اعتداء على الخلفاء العباسيين
 وكان اعلانا مدويا ببدء عهد جديد ، فمنذ الآن انتقلت السلطة الى
 ايدي قواد الاتراك وضاعت هيبة الخلافة ، واصبح الاتراك يستطيعون
 أن يولوا من يشاؤون أو يعزلوا أو يقتلوا .

ومما يدل على مدى تغلغل الاتراك في أمور الدولة وتسلطهم على
 حياة الخلفاء انفسهم هذه العبارة التي رواها صاحب الفخري قال : « لما
 جلس المعتز على سرير الخلافة ، قعد خواصه واحضروا المنجمين وقالوا
 لهم : انظروا كم يعيش وكم يبقى في الخلافة وكان بالمجلس بعض الظرفاء
 فقال : أنا أعرف من هؤلاء بمقدار عمره وخلافته ، فقالوا : فكم تقول
 انه يعيش وكم يمك ؟ قال : مهما اراد الاتراك ، فلم يبق في المجلس
 الا من ضحك (٨) ويصف ابن الاثير قتل المعتز في هذه العبارة :

« فسحل عليه جماعة منهم فجروه برجله الى باب الحجرة وضربوه
 بالدبابيس وخرقوا قميصه ، واقاموه في الشمس في الدار فكان يرفع رجلا

٦ - الطبري : ج ١١ ص ٦٣ .

٧ - ظهر الاسلام : ج ١ ص ١١ .

٨ - الفخري : ص ٢٢١ .

ويضع أخرى لشبابة الحر ، وكان بعضهم يلطمه وهو يتقى بيده ثم ادخلوه في بيت وسدوا بابه حتى مات بعد ان اشهدوا عليه انه خلع نفسه (٩) »

واستمرت الحال على هذا المتوال من اذلال للخلفاء وخلعهم أو سمل عيونهم وقد ظهرت عادة سمل عيون الخلفاء في القرن الرابع الهجري لتحويله دون توليهم .

وقد ضاق الناس كثيرا بما كانوا يلقونه على ايدي الاتراك من مصادرات ونهب للأموال واثارة للرعب والفرع في نفوسهم ونفوس الخلفاء . وكانوا يتمنون زوال هذه المحن عنهم ، فاصبح الجو مهياً لمجيء البويهيين . فابتدأ دور البويهيين في ايام المستكفي بالله (٣٣٣ - ٣٣٤ هـ) . كان الفرس في الحقيقة لم يهدأ لهم بال منذ ان ازاحهم المعتصم واحل محلهم الاتراك ، وكان الفرس - كما علمنا - عماد الدولة في العصر العباسي الاول ، ولما جاء الاتراك أبعدوهم عن منزلتهم فانكمش الفرس على حنق ولعبت بهم العصبية الفارسية . وأخذوا يدسون الدبائس ويدبرون المؤامرات ويحصنون أنفسهم بالرجال والسلاح ونجحوا الى حد كبير في اقتطاع أجزاء من الدولة والاستيلاء عليها واستبدادهم بها ، فقد استولى الطاهرية على خراسان (٢٠٥ - ٢٥٩ هـ) والصفارية على فارس (٢٥٤ - ٢٩٠) والسامانية على فارس وما وراء النهر (٢٦١ - ٣٨٩) والزيارية على جرجان (٣١٦ - ٤٣٤) ثم دولة بنى بويه الذين حكموا (٣٢٠ - ٤٤٧) فقد استولوا على فارس ثم على

٩ - الكامل لابن الاثير : ج ٥ ص ٣٤٢ حوادث سنة ٢٥٥ هـ ،
الفيخري ص ١٨١ .

العراق ، واخضعوا الخليفة لأمرهم ، وازالوا ولاية الترك عليه ، وأقاموا سلطانهم ولم يكن سلوكهم مع الخلفاء كسلوك آبائهم الفرس مع الخلفاء في العصر العباسي الاول ، لقد كان سلوك الاولين من الفرس سلوك طاعة وخضوع للخلفاء ، ولكن خلفهم من بني بويه لم يرعوا للخلفاء ولاء ولا حرمة ، بل فاقوا الاتراك في التنكيل بالخليفة والاستهانة به (١٠) .

بنو بويه :

كان آل بويه من بلاد الديلم أو بلاد جيلان التي تقع في الجنوب الغربي من شاطئ بحر الخزر « بحر قزوين » وقد ظل الديلمة على وثنيتهم حتى بعد أن فتح المسلمون بلادهم وأمنوهم على أنفسهم وأموالهم في أيام الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ، وقد حدثت ثورة في طبرستان سنة ٣٠١ هـ بقيادة الحسن بن علي الزيدي الملقب بالاطروش ، وكان زيدي المذهب ، وأقام بينهم ثلاث عشرة سنة يدعوهم الى الاسلام ، ويقتصر منهم على العشر ، ويدفع عنهم عدوهم حتى تبعه منهم خلق كثير ، دخلوا في الاسلام وتمذهبوا بالمذهب الزيدي ، ونسب في بلادهم المساجد لاقامة الصلاة فيها (١١) .

وقد ساد من بني بويه ثلاثة أشقاء استطاعوا ببسالتهم وسخائهم

١٠ - انظر : تجارب الامم لابن مسكويه : ج ٥ ص ٥٥٣ - ٥٥٤ تاريخ ابن الاثير ، ط : الاوربية ج ١ ص ٢٤١ - ٢٤٢ . ظهر الاسلام : ج ١ ص ٥٠ .

١١ - انظر : الدعوة الى الاسلام لارنولد : ص ١٨٢ ، العصور العباسية المتأخرة لعبد العزيز الدوري : ص ٧٢-٧٣ .

وحسن حيلتهم أن يقودوا الجيوش ، وأن يجمعوا حولهم القلوب ، وأن ينشروا سلطانهم على رقعة كبيرة من الدولة الإسلامية حتى كانت لهم دولة مزدهرة في تاريخ الإسلام حكمت مدة طويلة (٣٢٠ - ٤٤٧) (١٢) .

وكان أبوهم « بويه بن فناخسرو المكنى بأبي شجاع ، فقيرا كان يعيش مع أولاده على صيد السمك واحتطاب الحطب (١٣) وكان ذلك في أول حياتهم ثم بعد ذلك أصبحوا أمراء على البلاد بفضل تحنكهم وبنالتهم وواسع حيلتهم . وأولاد بويه الذين سميت دولتهم (الدولة البويهية) ثلاثة هم :

- ١ - عماد الدولة علي بن بويه ، الذي كان يحكم فارس والاهواز ، وكان أكبر بنى بويه ولذلك كان يلقب (أمير الأمراء) .
- ٢ - ركن الدولة ، الحسن بن بويه ، الذي كان يحكم الجبل والري وجرجان ، وطبرستان .

٣ - معز الدولة ، أحمد بن بويه ، الذي حكم العراق .

كان هؤلاء الثلاثة - حينما قام الديلم بتوسيعهم - جنودا في جيش (ما كان بن كاكي الديلمي) ولكنهم ارتقوا بسرعة إلى مرتبة الأمراء ، ثم فارقوه بعد أن ضعف أمره وانحازوا إلى ديلمى آخر وهو (مرداويج ابن زيار) الذي خرج على أسفار بن شسيرويه (واستولى على بلاد جرجان وطبرستان وقزوین وزنجان وقم والكرج) (١٤) فزاد نفوذه حوالي

-
- ١٢ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - لآدم متز : ج ١ ص ٢٣٤
 - ١٣ - وفيات الاعيان : ج ٢ ص ٧٥ .
 - ١٤ - بفتح أوله وثانيه مدينة بين همدان واصفهان .

عام ٣٢٠ هـ في تلك الاقاليم وتحجب الى الرعية فاحبته وامتنه سلطانه الى حدود العراق واسس الدولة الزيارية ، وعزم على أن يستولى على بغداد (وينقل الدولة الى الفرس ويبطل دولة العرب) (١٥) .

ولما استقرت قدم (مرداويج) على هذا النحو قدم عليه أبناء بويه الثلاثة الذين كانوا قواداً في جيش (ماكن بن كاكي) فرحب بهم مرداويج وخلع عليهم ، فولى علي بن بويه بلاد الكرج وكتب له عهداً بذلك ، ولكن مرداويج أحس بالخطأ فيما فعل ، وندم على ماكان من اطمئنانه الى هؤلاء فكتب الى أخيه (وشمكير) وأبى عبدالله الحسين بن محمد المنقب بالعميد يأمرهما بمنع أولئك القواد عن المسير الى اعمالهم ، فمنعوا الا علي بن بويه حيث ساعده العميد على الخروج سرا لما رآه فيه من الكرم وحسن التدبير ، ومضى علي بن بويه الى الكرج

وصار اليه حكمها (١٦) فظهر كفاءة وكياسة في ادارة البلاد ، واحسن معاملته اهلياً فاحبه الناس ومالوا اليه . وأخذ علي بن بويه يستعد لتحقيق اطماعه فجبى ضرائب هذه المنطقة لمدة سنة ، ثم سار جنوباً الى اصبهان فاستولى عليها ، وقد اثارت هذه الانتصارات مخاوف مرداويج فاستل جيشاً كبيراً بقيادة أخيه وشمكير لطرده من بلاد الكرج ، فاضطر علي بن بويه الى التراجع فترك اصبهان بعد ان جبي وارداتها شهراً ، وسار نحو « أرجان » واستولى عليها سنة ٣٢١ ثم خاف أن يجتمع عليه

١٥ - انظر : تجارب الامم : ج ٥ ص ٤٨٨ ، الفخري : ص ٢٥١ ،

الحضارة الاسلامية في القرن الرابع لآدم مرتزج ١ ص ٣٣ .

١٦ - انظر : تجارب الامم لابن مسكويه : ج ١ ص ٢٧٨ ، العراق في

العصر البويهى للدكتور محمد حسين الزبيدي ص ٣٠ - ٣١ .

مرداويج ، ووشتمكير فساد الى الاصطخر وانتصر على المظفر بن ياقوت ، ثم دخل تشنيراز سنة ٣٢٢ هـ (١٧) . كما تمكن اخوه احمد بن بويه من الاستيلاء على كرمان (١٨) . وهكذا كانت الحرب سجالا بين بني بويه من جهة ومرداويج من جهة أخرى ، غير أن الحظ ابتسم لبني بويه اذ لم يدم حكم مرداويج طويلا فثار عليه جنوده الاتسراك وقتلوه سنة ٣٢٣ هـ لتفضيله جند الديالة عليهم ، الامر الذي اغضب الجند الاتراك ودفع بهم الى التمرد والثورة فكان من قادة هذا التمرد « توزون » و « بجكم » . وهما اللذان توليا امرة الامراء بالعراق وبعد مقتل مرداويج استولى البويهيون على اصبهان والرى واستمروا في توسعهم نحو الغرب فدخل احمد بن بويه الاهواز سنة ٣٢٦ هـ (١٩) .

وكان احمد بن بويه الذي اتخذ الاهواز مقرا له يتطلع الى المسير الى بغداد والاستيلاء عليها فصار يهاجم « واسط » ثم يرتد عنها ، حتى كاتبه قواد بغداد يطلبون اليه المسير اليهم بعد ان ساءت الحالة في عهد الخليفة المستكفي فساد الى بغداد ودخلها دون مقاومة تذكر في ١١ جمادى الاولى سنة ٣٣٤ هـ . ورأى الخليفة المستكفي انه من الخير له ان يرحب بابن بويه فقابله واحتفى به ، وبايعه احمد وحلف كل منهما لصاحبه ، هذا بالخلافة وذاك بالسلطنة ، وفي ذلك اليوم شرف الخليفة بني بويه باللقاب .

١٧ - تجارب الامم : ج ١ ص ٢٩٨ .

١٨ - العراق في العصر البويهي للدكتور محمد حسين الزبيدي : نقلا عن دائرة المعارف الاسلامية : ج ٢ ص ٣٥٤ .

١٩ - تجارب الامم : ج ٥ ص ٤٨٢ ، دائرة المعارف الاسلامية : ج ٢ ص ٣٥٤ .

فلقب عليا صاحب فازسن « عماد الدولة » وهو اكبرهم .
 ولقب الحسن صاحب الري والجبل « ركن الدولة » .
 ولقب أحمد صاحب العراق « معز الدولة » وهو اصغرهم (٢٠)
 ومنذ ذلك اليوم اخذ نجم بني بويه في الاشراق واللمعان .

وقد عاصر القاضي ابو بكر الباقلائي دولة بني بويه منذ ولادته حتى وفاته . فقد بدأت هذه الدولة سنة ٣٣٤ هـ وانتهت في بغداد سنة ٤٤٧ هـ (٢١) . اما في الشرق فقد كانت نهايتها قبل هذا التاريخ بقليل أي في سنة ٤٢٠ على يد الدولة الغزنوية ، وكانت الخلافة الاسلامية موزعة بين اولاد ركن الدولة الثلاثة مؤيد الدولة في اصفهان وفخر الدولة في الري وهمدان واصفهان ، وغضد الدولة لفارس ثم فارس وبغداد ، وهو اعظم امراء بني بويه ، ومن اكبر حكام القرن الرابع الهجري ، وعلاقة الباقلائي بغضد الدولة معروفة حيث استقدمه الى شيراز لكي يمثل مذهب اهل السنة في مجالسه العلمية كما سيأتي في ترجمته ان شاء الله .

وعاصر القاضي الباقلائي عدة دويلات وامارات اسلامية ، كما رافق بحياته العامة بالفضائل والمعارف ثلاثة من خلفاء بني العباس .

اما الدويلات التي كانت في زمن القاضي فانها : الدولة الاموية في الاندلس والفاطمية في مصر ، والفاطمية والحمدانية في الشام والحجاز وآل زياد في اليمن ، وآل جعفر في صنعاء ، وطلائع الدولة الغزنوية في الشرق والشمال .

٢٠ - انظر : تجارب الامم : ج ٢ ص ٨٥ ، تاريخ الامم الاسلامية لمحمد الخضري : ج ٣ ص ٣٧٨ .

٢١ - دائرة المعارف الاسلامية : ج ٢ ص ٣٥٧ .

وأما الخلفاء المتربعون على كرسي الخلافة في بغداد الذين عاصروهم القاضي فهم :

- ١ - المطيع لله ابن المقتدر (٣٣٤ - ٣٦٣ هـ)
- ٢ - الطائع لله علي ابو الفضل عبدالكريم بن المطيع (٣٦٣ - ٣٨٢ هـ)
- ٣ - القادر بالله ابو العباس أحمد (٣٨١ - ٤٣٢ هـ)

ولقد كان عصر القاضي عصر اضطراب سياسي تشهده الدولة الإسلامية في كل انحاءها ، وكان الكثيرون يظنون آنذاك أن سيطرة البويهيين على الدولة سوف تعيد الاستقرار الى أقاليم الخلافة المتقلقة . الا أن ذلك بقي حُلماً لم يتحقق . فقد استمرت الحروب والغارات بين البويهيين والحمدانيين كما ظهرت محاولات عديدة لاستقلال بعض ولاء بني بويه بولاياتهم ، واضطرت فتن القرامطة في انحاء عديدة من الدولة ، كما اشتدت غزوات الروم على حدود البلاد الإسلامية . مستغلين ضعف الخلافة وانقسام الامراء والقواد فيها . هذا بالإضافة الى الخلاف الشديد المتواصل الذي كان يحصل بين فروع دولة بني بويه وأمراءها ، وما ابتدعوه من خلع الخلفاء وقتلهم والتمثيل بهم مما اضعف سلطة الدولة ونزع مهابتها من قلوب الناس .

يقول ابن الاثير (٢٢) . وازداد امر الخلافة ادباراً ولم يبق من الامر شيء البتة وقد كانوا يراجعون ويؤخذ أمرهم فيما يفعل ، والجرمة قائمة بعض الشيء ، فلما كان أيام معز الدولة زال ذلك جميعه

بعيث ان الخليفة لم يبق له وزير وانما كان لسه كاتب يدير
 اقطاعه واخراجاته لا غير ، وصارت الوزارة لمعز الدولة يستوزر لنفسه
 من يريدته * ويرى ابن الاثير ان من اعظم اسباب سوء معاملة
 البويهيين لخلفاء بني العباس تعصبهم للشيعية لان الديلم كانوا
 مغالين في التشيع ويعتقدون ان العباسيين قد غصبوا الخلافة
 واخذوها من مستحقيها فام يكن عندهم باعث ديني يدعوهم الى
 طاعتهم (٢٣) وانهم لم يبقوا الخلافة العباسية ويستبدلوها بخلافة
 علوية الاسباب سياسية (٢٤) .

وعلى الرغم من أن بنى بويه قد سلبوا السلطة كلها من يد
 خليفة بنى العباس ، وعلى الرغم من رضا الخلفاء بهذا الهوان
 لم يسلموا من سوء معاملة البوييين وظلمهم ، اذ اقدم معز الدولة
 ابن بويه بعد دخوله بغداد بوقت قصير على خلع الخليفة المستكفي
 لاتهامه بالتآمر عليه والاستنجاد بالحمدانيين ، وجرى هذا الخلع
 بصورة مزرية ومهينة ، اذ تقدم اثنان من جند الديلم الى الخليفة
 وهو في مجلسه ، ومعز الدولة حاضر ، والناس وقوف بين يديه
 فمدا ايديهما اليه ، فظن انهما يريدان تقبيل يده فمدها اليهما ،
 فجذباه وطرحاه على الارض ، ووضعاه عمامته في عنقه وساقاه ماشيا
 الى دار معز الدولة حيث اعتقل بهما ، فاضطرب الناس ونهبت
 دار الخلافة حتى لم يبق بها شيء ، واحضر معز الدولة الفضل بن

٢٣ - نفس المصدر والصفحة .

٢٤ - دراسات في العصور المتأخرة لعبد العزيز الدوي ص ٢٤٨ .

المقتدر بالله وبايعه بالخلافة ولقب المطيع لله (٢٥) :

وأخضر المستكفي فشهد على نفسه بالخلع وسملت عيناه وظن
معتقلا حتى توفي سنة ٣٣٨ هـ (٢٦)

وبعد عزل المستكفي ومبايعة المطيع زاد أمر الخلافة ادبارا ، فقد
استأثر معز الدولة بالسلطة دون المطيع الذي لم يبق له من الأمر
شيء ، وتسلم نواب معز الدولة العراق بأسره ، ولم يبق في يد
الخليفة غير ما اقتطعه له الأمير البويهى (٢٧) ولم يكن عز الدولة
بختيار الذي تولى امر الدولة بعد والده معز الدولة باحسن سلوكا
مع الخلفاء من والده ، فقد أخذ يطالب المطيع بالاموال ويهدده
ويضيق عليه حتى اضطره الى بيع ثيابه وأخذ منه اربعمائة ألف درهم (٢٨)
ثم اضطر المطيع ان ينزل عن الخلافة للطائع لله (٢٩) . ولم يكن الخليفة
الطائع الذي خلف اياه المطيع احسن حالا منه ، فقد صودر ماله
وخلع على يد بهاء الدولة بنفس الطريقة المهينة التي وقعت للمستكفي

٢٥ - تجارب الامم : ج ٢ ص ٨٦ ، المنتظم لابن الجوزي : ج ٦
ص ٣٤٢ - ٣٤٣ .

٢٦ - الفخري : ص ٢٥٧ .

٢٧ - ابو الفدا - المختصر في اخبار البشر : ج ٢ ص ٩٤ ، ابن
العبري تاريخ مختصر الدول : ج ٦ ص ٨٧ .

٢٨ - تجارب الامم : ج ٢ ص ٣٩٦ ، تاريخ الخلفاء : ص ٢٧٠ ، ابن
الجوزي - المنتظم - ج ٧ ص ٩٨ .

٢٩ - الكامل لابن الاثير : ج ٧ ص ٤٥ ، تاريخ الخلفاء للسيوطي
ص ٢٦٧ .

بالله على يد معز الدولة (٣٠).

وهكذا لم يكتف البويهيون بالاستبداد بالسلطة دون الخلفاء ، بل ذهبوا الى أبعد من ذلك فشاركوهم في شارات الخلافة التي كانت تمثل سلطتهم السياسية فصارت اسماءهم تذكر مع اسم الخليفة في الخطبة منذ عهد عضد الدولة (٣١) أما السكة وهي الرمز الثاني لسيادة الخليفة فانتقل التصرف فيها الى البويهيين فنقشوا اسماءهم والقابهم مع استئتم الخليفة على السكة (٣٢) .

وكان من شارات الخلافة أيضا ضرب الطبول والدباب على أبواب الخلفاء في أوقات الصلوات الخمس ، فشاركهم البويهيون في ذلك أيضا (٣٣) . وفوق ذلك كانت تحصل فتن ومصادمات بين طوائف المسلمين نتيجة الخلافات المذهبية وكان مما يزيد النار ضراها ان بنى بويه كانوا يدعون نصرة على والتشيع له ، وكانوا يقومون بأعمال استفزازية يؤججون بها نار الفتنة كأمرهم بلعن معاوية ، والتهجم على الخلفاء الثلاثة وتولية الشيعة شئون الدولة (٣٤) . ومن ذلك ما أحدثه معز الدولة في بغداد حين أمر في العاشر من محرم ٣٥٢ هـ - يوم عاشوراء - باغلاق الحوانيت وإبطال الاسواق والبيع

٣٠ - ابن الجوزي - المنتظم : ج ٧ ص ٦٦ وأبو المحاسن - النجاشي - الزاهرة ج ٧ ص ١٠٥ .

٣١ - انظر : ابن الاثير : الكامل ج ٧ ص ١٤٧ - ١٤٨ .

٣٢ - سرور - تاريخ الحضارة الاسلامية : ص ٥٦ .

٣٣ - انظر القلقشندي - صبح الاعشى : ج ٣ ص ٤٤٣ .

٣٤ - ابن الاثير : ج ٨ ص ٤٠٣ .

والشراء واطهار النياحة ، وان تخرج النساء منشورات الشعر مسبوذات الوجوه . قد شبقن ثيابهن يدرن في البلد بالنوائح ويلطنن وجوههن على الحسين بن علي رضي الله عنهما (٣٥) . وفي الثامن عشر من ذي الحجة في هذا العام أمر باظهار الزينة في البلد واشغال النيران احتفالاً بعيد غدیر خم (٣٦) وكانت الاضطرابات المسلحة تقوم بين الاهالي والجند على أثر هذه الاستفزازات .

وبهذا الانقسام صارت بغداد وبلاد فارس والري ميدانا للمنازعات المتكررة بين العامة والسلطان والخليفة . الا أن هذا لم يمنع وجود بعض الاقوياء من سلاطين بنى بويه كعضد الدولة الذي وصلت قوة البويهيين في زمنه الى اقصاها والذي استطاع أن يؤلف من الدويلات الخاضعة للبويهيين دولة واحدة ، ولقب نفسه بشاهنشاه (٣٧) . كان من الطبيعي اذن أن تنعكس آثاره هذه الاضطرابات السياسية على الحياة الاجتماعية .

الحالة الاجتماعية :

كان من نتائج انتشار الاسلام خارج الجزيرة العربية ، ودخول كثير من شعوب البلاد المفتوحة في الاسلام ان امتزج العرب بأجناس مختلفة وأمم متنوعة ، تتباين في لغاتها وتختلف في عاداتها

٣٥ - ابن الاثير : ج ٨ ص ٤٠٣ .

٣٦ - وهو حديث مشكوك في صحته ، تزعم الشيعة أن النبي قد عهد الى علي بالخلافة والوصاية من بعده .

انظر : ابن الاثير : ج ٨ ص ٤٠٧ .

٣٧ - شاهنشاه ، كلمة فاسية معناها ملك الملوك ، انظر الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم متر ج ١ ص ٤٢ .

وتغاليدها ، وإذا كانت الدولة في عصر بنى أمية لاتزال تحتفظ بشيء كثير من عاداتها العربية ، وأن آثار هذا امتزاج لم تتضح تماما فان الدولة العباسية التي قامت على اكتاف الفرس قد اضطبغت بالصبغة الفارسية وابتعدت كثيرا عن التقاليد العربية الموروثة . فعز في ظل الدولة شأن الاعاجم كثيرا ، وتهافتوا على التزوج من نسائهم يدفعهم اليهن فرط الجمال ووفرة العقل وحدة الذكاء في نسلهن ، لقد كان أكثر خلفاء بنى العباس أبناء سرارى ، فالهادى وأخوه هارون أمهما رومية ، والمأمون أمه فارسية ، والمعتصم والمتوكل أمهما تركية .

ولما لم يقنع الخلفاء بالاربع من الحرائر اللائى اباح الاسلام الزواج منهن ، انطلقوا يتهافتون على التسري في افراط ونهم حتى غصت قصور الخلفاء والامراء بالقيان والاماء ، وبلغ ما للرشيده من الجوارى الفين ، وما للمتوكل اربعة آلاف ، وتابعهم في ذلك الامراء والوزراء والاعنياء (٣٨) .

وكانت المدنية التي زحفت على المملكة الاسلامية قد ذهبت في أكثر الامر بما كان عليه المسلمون من عفة وانفة وشجاعة ونجدة ، فانتهى أمرهم الى ذل ومهانة وخداع وغدر .

وقد جر الاختلاط والاندماج على العرب ألوانا من الترف في حياتهم من طعام ولباس ومسكن ، وتغالىى الامراء والخلفاء في

٣٨ - انظر : ظهر الاسلام : ج ١ ص ١٢٤ وما بعدها .

تشديد القصور ، وزينوها بالاثاث والرياش واقتنوا من الجواهر والاحجار
الكريمة ومظاهر الابهة والجلال مالا يكاد يتصوره العقل أو يصل اليه
الخيال . وانغمسوا في الشهوات والملذات . والعكوف على الشراب
الى أقصى ما يمكن للإنسان أن ينغمس (٣٩) .

وتبع هذه الحال حب جم للمال وتكالب شديد على جمعه من
كل سبيل للوفاء بضريبة الشهوات والملذات .

وكان هذا الترف الزائد والنعيم المفرط حظ عدد قليل هم
الخلفاء والامراء ومن يلوذ بهم من الادباء والعلماء وبعض التجار ،
ثم البؤس والشقاء والفقر المدقع لاكثر الناس فنشأ عن هذه الحالة
الاجتماعية مظاهر متعددة - ترف لاحد له في بيوت الخلفاء والامراء
وذوي المناصب ، وفقر لاحد له في عامة الشعب والعلماء والادباء
الذين لم يتصلوا بالاغنياء ، ثم المظاهر التي تنتج عادة من الافراط
في الترف كالتفنن في اللذائذ والاستهتار والنعمومة ، وفساد النفس ،
وكل المظاهر التي تنشأ عن الفقر كالحقد والحسد والكذب والخبث
والخديعة (٤٠) .

وكانت الحياة المالية مضطربة أشد الاضطراب ، فمع سوء التوزيع
والاختلاف الشديد بين درجات الغنى والفقر ، نرى عدم الطمأنينة

-
- ٣٩ - انظر نفح الطيب : ج ١ ص ٢٥٠ - ٢٥١ وابن خلكان : ج ١
ص ٢٣٠ ويتيمة الدهر ج ١ ص ١٩ - ٢١ .
٤٠ - انظر : ابن خلكان : ج ١ ص ٤٣١ ، الامتاع والمؤانسة
لابي حيان التوحيدي ج ١ ص ٣١ .

على المال من عدم احترام الملكية ، وذلك بسبب شهوة الحكام
وطمعهم فيما في أيدي الناس ، فكثر مصادرات الأموال والامعان
في السلب والنهب .

وإذا وصلنا الى عصر البويهيين وجدنا أن الناس وخاصة
في العراق اصابهم ضيق شديد بسبب حاجة امراء هذه الدولة
المستمرة الى المال للانفاق على الجند ، فقد جعلهم هذا يزيدون
في فرض الضرائب والاتاوات على الناس ، وكان معز الدولة أسوأ مثل
لذلك ، ووصل الامر بالناس في بغداد الى انهم أكلوا الميتة والسنينير
والكلاب والاشواك .

وكان المجتمع الاسلامي آنذاك ينقسم الى ثلاث طبقات : طبقة
السلاطين الامراء الذين وصلوا الى حد كبير من الرفاهية والغنى ،
وطبقة الجند الذين كانت لهم مرتباتهم ، والذين كانوا يستغلون فرصة
انقطاعها عنهم الى اختلاق أسباب السلب والنهب ، وطبقة العامة
التي كان اغلبها يعيش في بؤس وفاقة وخوف مستمر مما يجري من
منازعات وحروب مستمرة بين السلطين والامراء والقواد وأتباعهم .

وحينما كانت الأموال تقل بين أيدي أمراء بني بويه فانهم
يلجأون الى البدعة السيئة التي سولها لهم ظلمهم وهي مصادرة
أموال الوزراء والكبراء ومن يلوذ بهم أو ينتمي اليهم . فان المصادرات
وان كانت موجودة قبل هذا التاريخ الا أنها في ظل حكم بني بويه
باتت موردا أساسيا للامراء وللدولة . فقد ذكر ابن الجوزي ان بهاء
الدولة جمع من الأموال مالم يجمعه أحد من بني بويه ، ولكنه

كان يمتثل بالدرهم الواحد ويؤثر المصادرات (٤١) .

وأشار مسكويه الى انتقال هذا النظام من الأمراء الى الموظفين الآخرين فقال : « واعتاض العمال عما يذهب من أموالهم بالمصادرة والحيث على الرعية » (٤٢) .

وقد عتد المؤرخون بعض حوادث المصادرات المشهورة كمصادرة معز الدولة لابن شيرزاد على خمسمائة ألف درهم (٤٣) وفي سنة ٣٤٣ هـ صرف صاحب الشرطة الازاعي وصودر على ثلاثمائة ألف درهم (٤٤) وقبض معز الدولة على جماعة من أصحابه ، فصوروا على مال عظيم (٤٥) وفي سنة ٣٥٢ هـ توفي الوزير ابو محمد الحسن بن المهلبى وزير معز الدولة ، فقبض معز الدولة على أمواله وذخائره وكل ما كان له (٤٦) .

وصادر الامير بهاء الدولة وزيره سابور بن اردشير على مبلغ مليوني دينار (٤٧) ولم يشذ احد من البويهيين عن هذه السياسة

٤١ - ابن الجوزي : المنتظم ١٥٩ - عن الحضارة الاسلامية في القرن الرابع لمتز : ج ١ ص ٣٧ .

٤٢ - تاريخ مسكويه ج ٦ ص ١٣٥ . وقد اعتمدنا في كتابة الجانب الاجتماعي من عصر القاضي الباقلاني على الكتب التالية : الكامل لابن الاثير . أبو شجاع ذيل تجارب الامم ، تاريخ الامم الاسلامية : للخضري ، تاريخ الاسلام السياسي لحسن ابراهيم حسن .

٤٣ - تجارب الامم : ج ٢ ص ١١١ .

٤٤ - تجارب الامم : ج ٢ ص ١٥٧ .

٤٥ - المنتظم لابن الجوزي ج ٧ ص ٢ .

٤٦ - ابن الاثير - الكامل : ج ٧ ص ٦ .

٤٧ - ذيل تجارب الامم لابي شجاع : ص ١٩٨ .

الا شرف الدولة البويهى ، فقد منع من المصادرة سنة ٣٧٦ هـ ، ورد
على الناس أملاكهم (٤٨)

ذكر أبو شجاع بعض حوادث المصادرات المشهورة كمصادرة عضد
الدولة للقاضي أبى علي المحسن بن علي التنوخى ، ومصادرة فخر
الدولة للصاحب بن عباد وجمع من أصحابه على رأسهم القاضي عبد
الجبار ، وبعد وفاته مباشرة . وذكر ان فخر الدولة اشترك في
جنازة الصاحب وأبدى عليه حزنا وهلعا شديدين ، وأرسل في نفس
الوقت من يحتاط على داره ويجمع ما فيها وينقله الى قصره (٤٩)

وقد اسس هذا التقليد كعرف مالي عند الولاة والسيلاطين
حينذاك . وهذا يعطينا صورة عما آلت اليه الامور من الفساد والانحلال .
ان فقدان الاستقرار السياسي والاجتماعي كانت آثاره تنعكس
على عقائد الناس ومذاهبهم فقد كان الخليفة سنيا ، وكان بنو بويه
شيعة ، وكان الشعب موزعا بين المعتزلة وأهل الحديث والاشاعرة
والماتريدية ، وكثيرا ما كانت تثار الخلافات الدامية بين هذه المذاهب
بل لقد ذرت الخلافات قرنهما بين أتباع المذاهب الفقهية
كاشماعية والحنفية والحنابلة وغيرهم ، وكان بنو بويه وأغلب وزرائهم
ينتصرون للمعتزلة . كما كان الخليفة ينتصر لمذاهب أهل السنة
والاشاعرة بوجه خاص (٥٠) .

٤٨ - ابن الجوزي - المنتظم : ج ٧ ص ١٣٢ .

٤٩ - ذيل تجارب الأمم : حوادث ٣٧٠ ص ٢٨٢ .

٥٠ - انظر : ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٢ ص ٣٩ ، وابن

الاثير - الكامل - ج ٣ ص ٢٢١ .

الحالة الثقافية :

اثر انقسام الدولة في العلم والادب :

لما ضعف شأن الخلافة وهان سلطانها ، وأخذت الاقطار الاسلامية تنفصل عن بغداد شيئا فشيئا ، وصار بأس الولاة شديدا ، وكانت تسود بين هذه الدول المتعددة المستقلة علاقات عدااء غالبا وألهاهم الخلاف والتناحر على المطامع عن مناهضة عدوهم ، وطمع فيهم الروم يغزونهم كل حين ويستولون على بلادهم شيئا فشيئا ، لم تعد المملكة الاسلامية مرهوبة الجانب كما كانت أيام وحدتها .

ففي سنة ٣٢٤ هـ كانت البصرة في يد ابن رائق ، وفارس في يد علي بن بويه ، واصبهان والري والجبل في يد أبي علي الحسن ابن بويه ، والموصل وديار بكر وزبيغة في أيدي بني حمدان ، ومصر والشام في يد الاخشيديين ، وإفريقية والمغرب في يد الفاطميين وخراسان وما وراء النهر في يد السامانيين ، وطبرستان وجرجان في يد الديلم ، وخوزستان بيد البريدي ، والبحرين واليمامة وهجر بيد القرامطة ، ولم يبق للخليفة الا الاسم (٥١) .

الا أن هذا الاضطراب والانقسام بين الاقطار الاسلامية لم يضعف من النهضة الثقافية والفكرية ان لم يزدها قوة ، فقد حرص كل أمير ووزير أن يكون في بلاطه عدد من المفكرين في شتى نواحي المعرفة والثقافة ، وإذا استطاع احد هؤلاء ان يجذب الى قصره أدبيا مشهورا أو شاعرا

٥١ - راجع في هذا تاريخ الامم الاسلامية لمحمد خضري .

تشديد القصور ، وزيتها بالاثاث والرياش واقتنوا من الجواهر والاحجار
الكريمة ومظاهر الابهة والجلال مالا يكاد يتصوره العقل أو يصل اليه
الخيال . وانغمسوا في الشهوات والملذات والعكوف على الشراب
الى أقصى ما يمكن للانسان أن ينغمس (٣٩) .

وتبع هذه الحال حب جم للمال وتكالب شديد على جمعه من
كل سبيل للوفاء بضريبة الشهوات والملذات .

وكان هذا الترف الزائد والنعيم المفرط حظ عدد قليل هم
الخلفاء والامراء ومن يلوذ بهم من الادباء والعلماء وبعض التجار ،
ثم البؤس والشقاء والفقر المدقع لاكثر الناس فنشأ عن هذه الحالة
الاجتماعية مظاهر متعددة - ترف لاحد له في بيوت الخلفاء والامراء
وذوي المناصب ، وفقر لاحد له في عامة الشعب والعلماء والادباء
الذين لم يتصلوا بالاغنياء ، ثم المظاهر التي تنتج عادة من الافراط
في الترف كالتفنن في اللذائذ والاستهتار والنعمومة ، وفساد النفس ،
وكل المظاهر التي تنشأ عن الفقر كالحقد والحسد والكذب والخبث
والخدعة (٤٠) .

وكانت الحياة المالية مضطربة أشد الاضطراب ، فمع سوء التوزيع
والاختلاف الشديد بين درجات الغنى والفقر ، نرى عدم الطمانينة

-
- ٣٩ - انظر نفح الطيب : ج ١ ص ٢٥٠ - ٢٥١ وابن خلكان : ج ١
ص ٢٣٠ وبتيمة الدهر ج ١ ص ١٩ - ٢١ .
٤٠ - انظر : ابن خلكان : ج ١ ص ٤٣١ ، الامتاع والمؤانسة
لابي حيان التوحيدي ج ١ ص ٣١ .

العبقريات في ترويح العلم والادب ، ونفاق سوقهما ، وتواتت للعلم والادب فرص ذهبية •

فقد تسابقت كل دولة لتسبق الاخرى في هذا المضمار ، وتبزها .
وتكون اعلى من صاحبها شأنًا ، وابعده صيتًا (٢) •

بكر الباقلائي الى شيراز •

وكان امراء الاقطار يجزلون العطاء ويمنحون المكافآت الضخام ، في تشجيع العلم والعلماء ونهضة الادب وعلو شأن الادباء والعلماء ، وكان كل قطر يباهي صاحبه بما يحتويه من العلماء والادباء ، فادباء الشام يزهون على ادباء العراق ، وعلماء مصر يساجلون علماء بغداد وهكذا شاهد الناس مسابقات وتنافسًا بين تلك العواصم ، وهذا من غير شك يشجع الحركة العلمية والادبية ويقويها ويرقيها •

ومن هنا فقد رأينا من لا يحسن العربية من الحكام والامراء يحبون أن تزين قصورهم بالعلماء والادباء •

ومن طريف ما يحكى في ذلك أن « بجكما » التركي كان بواسط وكان من المقربين اليه أبو بكر محمد بن يحيى الصولي ، وكان بجكم لا يحسن العربية ، فاستدعى يوما الصولي وقال له : أن أصبح اخبار رفعوا الى اني لما طلبتك من المسجد (وكان الصولي يقرأ درسًا في المسجد) قال الناس : اعجله الامير ولم يتم مجلسنا ، افتراه يقرأ عليه شعرا أو نحوها أو يسمع من الحديث ؟ (يقولون ذلك تهكمًا ببجكم لانه لا يحسن العربية) ثم قال ببجكم رداً على هذا : « انا انسان ، وان كنت لا أحسن العلوم والآداب أحب الا يكون في الارض اديب ولا عالم ولا رأس في صناعة الا

٢ - الادب العربي في العصر العباسي الثاني : للدكتور محمد كامل تقى : ص ٣٢-٣٣ •

كان في جنبتي ونحت اصطناعي وبين يدي لا يفارقي (١٥٢) .
وقد كانت هناك في هذا العصر مدن كثيرة تميزت بقوة الحركات العلمية والادبية ، وجذبت اليها رجال العلم والادب ، مثل بغداد والبصرة والكوفة في العراق والرى وأصبهان في فارس ، وبخاري في العهد الساماني ، وغزنة في عهد السلطان محمود الغزنوي وحلب في عهد الحمدانيين ، ومصر ، وقرطبة ودمشق وغيرها .

وقد زار المقدسي هذه البلاد كلها في العهد البويهي ، فوصف العراق من الناحية العلمية بقوله : « ان اقليم العراق اقليم الظرفاء ، ومنبع العلماء ، لطيف الماء ، عجيب الهواء ، مختار الخلفاء ، اخرج ابا حنيفة فقيه الفقهاء ، وسفيان سيد القراء ، ومنه كان ابو عبيدة والفراء ، وحمزة والكسائي ، وكل فقيه وأديب ، وسري وحكيم وداه وزاهد ونجيب ، وظريف ولييب ، ليس به البصرة التي قوبلت بالدنيا ، وبغداد الممتوحة في الورى ، والكوفة الجليلة وسامراء (٥٣) » .

ووصف الكوفة بأنها قصبة حسنة البناء ، جليلة الاسواق كثيرة الخيرات ، وهو بلد مختل قد خرب اطرافه ، وكان نظير بغداد (٥٤) .
وقال عن البصرة : « انها قصبة سرية . . . والبلد اعجب الى من بغداد لرفعتها وكثرة الصالحين بها . وكنت بمجلس جمع من فقهاء بغداد ومشايخها ، فتذاكروا بغداد والبصرة فتفرقوا على أنه اذا جمعت عمارات بغداد واندر خرابها لم تكن اكبر من البصرة (٥٥) » . ثم تحدث عن بغداد قائلا : « بغداد لاهلها الخصائص والظرافة والقرائح واللطافة هواء رقيق ،

٥٢ - الاوراق : أخبار الرازي والمتقي للصولي ص ١٩٥ .

٥٣ - احسن التقاسيم : ص ١١٣ .

٥٤ - نفس المصدر : ص ١١٧ .

٥٥ - احسن التقاسيم : ص ٣٨٤ .

وعلم دقيق ، وكل جيد بها ، وكل حسن فيها ، وكل حاذق منها ، وكل قلب إليها ، وكل حرب عليها ، وهي اشهر من أن توصف ، واحسن من أن تنعت ، وأعلى من أن تمدح (٥٦) .

وأما أصبهان وانرى فقد كان كعبة يؤمها العلماء ورجال الادب خصوصا في أيام صاحب بن عباد الذي تقلد الوزارة لمؤيد الدولة بن ركن الدولة البويهى بعد أبي الفتح بن العميد . يتحدث المقدسي عن الرى في العهد البويهى فيقول : « ليست بعد بغداد في الشرق اعمر منها ، وقال الاصمعي : « الرى عروس انديا واليه متجر الناس ، وهو أحد بلدان الارض » والنسبة اليها رازي ، وقد خرجت كثيرا من العلماء المعروفين بهذه النسبة (٥٧) » .

وتحدث الثعالبي عن البلاط الساماني في بخارى بهذه العبارة الموجزة الرائعة : « كانت بخارى في الدولة السامانية مثابة المجد ، وكعبة الملك ، ومجمع أفراد الزمان ، ومطلع نجوم ادباء الارض وموسم فضلاء الدهر (٥٨) » .

وكانت مكتبة نوح بن نصر الساماني — كما يقول ابن خلكان (٥٩) — عذيمة المثل فيها من كل فن من الكتب المشهورة بأيدي الناس وغيرها مما لا يوجد في سواها ولا سمع باسمه فضلا عن معرفته .

٥٦ — احسن التقاسيم : ص ١١٩ .

٥٧ — احسن التقاسيم : ص ٣٨٤ .

٥٨ — يتيمة الدهر : ج ٤ ص ٩٥ .

٥٩ — وفيات الاعيان : ج ١ ص ١٥٢ — ١٥٣ .

وأما الدولة الغزنوية فقد كانت مركزا عقليا نبغ فيه كثير من رجال العلم والادب وقد افرد السلطان محمود في غزنة لخاصته بيتا في المسجد مشرفا عليه ، فرشاه وازاره من الرخال ، قد احيط بكل رخامة مربعة محراب من الذهب الأحمر مكللا باللازورد ، في تعاريج من اللوان المنثور والورد .

واضيف الى المسجد مدرسة فيحاء ، تشتمل بيوتها من مناط الارض الى السقوف على تصانيف الأئمة الماضين من علوم الاولين والآخرين منقولة من خزائن الملوك نقروا عن ديار العراق ، ورباع الآفاق ، حتى اقتنوها بخطوط كفرائد سموط ، مصححة بشهادات التقييد وعلامات التحفيف والتشديد ، ينتابها فقهاء دار الملك وعلمائها للتدريس والنظر في علوم الدين على كفاية ذوي الحاجة منهم ما يهمهم جارية وافرة ومعيشة حاضرة . وقال ياقوت : وقد نسب الى هذه المدينة من لا يعد ولا يحصى من العلماء ، وقال السمعاني : « الغزنوي نسبة الى غزنة ، وهي بلدة من بلاد الهند ، وخرج منها جماعة من العلماء في كل قرن (٦٠) .

وقد كان محمود بن سبكتكين يشجع الحركة العلمية والدينية والادبية تشجيعا عظيما وقد احاط به كثير من العلماء ، وجد أهل المذاهب الدينية والفقهية في كسبه علما منهم بأنه اذا اعتنق مذهب سار في الاقاليم الواسعة التي فتحها، فالفاطمية في مصر وجهوا اليه «التاهرتي» الداعي ليدعوه الى مذهب الفاطمية ، فوقف السلطان محمود على سر مادعا اليه وبطلانه ، وامر بقتل التاهرتي واهدى بغلته التي كان يركبها الى القاضي ابي منصور

٦٠ - ظهر الاسلام - أحمد أمين : ج ١ ص ٢٨٠ نقلا عن تاريخ العتبي باختصار .

محمد بن محمد الازدي شيخ هراة ، وقال كان يركبها رأس الملحين
فليركبها رأس الموحدين (٦١) .

وكن خراسان جنة العلماء ، وكانوا يتمتعون بجاه واحترام عظيمين،
ومن أمثلة ذلك أن أحد العلماء الزهاد دخل خراسان فخرج أهلها بنسائهم
وأولادهم يمسحون أردانه ويأخذون تراب نعليه ويستشفون به (٦٢) .
وكان في كل جامع كبير مكتبة لانه كان من عادة العلماء ان يوقفوا
كتبهم على الجوامع (٦٣) . وأما بلاط الحمدانيين في الموصل وفي حلب خاصة
فقد كان حضرة سيف الدولة « مقصد الوفود وموسم الادباء وحلبة
الشعراء ، ويقال انه لم يجتمع قط بباب احد من الملوك بعد الخلفاء ما
اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر . وكان اديبا وشاعرا محبا
لجيد الشعر شديد الاهتزاز لما يمدح به فلو أدرك ابن الرومي زمانه لما
احتاج الى ان يقول

ذهب السنين تهزهم مداحهم ٠٠٠ هن الكماسة عوالي المران (٦٤)
واذا عرجنا على مصر في عهد الطولونيين والاختشيديين والفاطمين نرى

٦١ - طبقات الشافعية : ج ٤ ص ١٦ .

٦٢ - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم متز ج ١
ص ٣٠٣ نقلا عن طبقات السبكي ج ٣ ص ٩١ .

٦٣ - ابن خلكان : ج ١ ص ٥٥ في ترجمة ابي نصر المنازي .

٦٤ - المران الرماح والكماسة جمع كمي وهو البطل اللابس درعه ، وعالية
الرمح ما يركب فيه السنان ، وهي ضد سالفته ، والجمع عوالي .
يقول : ذهب الكرام الذين كان شعر الشعراء يطربهم فيهتزون
له كما يهز البطل عالية الرمح حين يختبره . الثعالبي : يتيمة
الدهر ج ٢ ص ١١

أن عصر الطولونيين بمصر اشتهر بطائفة كبيرة من العلماء والمحدثين والمتصوفة والادباء والشعراء والمؤرخين ، نذكر منهم على سبيل المثال : القاضي بكار بن قتيبة ، وابا الفيض ذا النون المصري المتصوف ، والربيع بن سليمان تلميذ الامام الشافعي ، وابن عبدالحكم المتوفى سنة ٢٥٧ هـ . وأول مؤرخي مصر الاسلامية .

وقد بلغ الادب بمصر في عهد الطولونيين درجة عظيمة من التقدم . ويقال : ان كتابا لا يقل حجمه عن اثنتي عشرة كراسة ، كان يحوي فهرسة شعراء ديوان ابن طولون : فاذا كانت اسماء الشعراء في اثنتي عشرة كراسة فكيف يكون عددهم ؟ وكيف يكون مقدار شعرهم وما يكافئون به من الاموال (٦٥) .

وكذلك نبغ في عهد الاخشيديين كثير من الفقهاء والادباء والمؤرخين والشعراء ولم تكن هناك مدارس في العهد الطولوني والاششيدي ، وانما تلقى الدروس في المساجد كمسجد عمرو ، وابن طولون ، وفي بيوت الامراء والوزراء والعلماء ، وكانت هناك «سوق الوراقين» تباع فيها الكتب . واحيانا تدور في دكاكينها المناظرات (٦٦) وكذلك اتخذ الفاطميون من قصورهم مراكز لنشر الثقافة الشيعية خاصة ، والحقوا بها مكتبات تحتوي على مئات الالوف من المصنفات ، وروى المقرئزي انه كان في القصر أربعون خزانة ، منها خزانة تحتوي على ١٨٠٠٠٠ مجلدا في

٦٥ - المقرئزي خطط ج ١ ص ٣٢١ .

٦٦ - ظهر الاسلام : ج ١ ص ١٦٤ نقلا عن اخبار سيبويه المصري

لابن زولاق ص ١٨ .

العلوم القديمة (٦٧) . وقد أسس الخليفة الحاكم في سنة ٣٩٥ هـ « دار الحكمة » والحق بها مكتبة أطلق عليها « دار العلم » خوت ما لم يجتمع مثله في مكتبة من المكتبات . وأجرى على موظفيها ومن بها من الفقهاء الرزاق السنية ، وجعل فيها ما يحتاج إليه المطالعون والنساخ من الحبر والمحابر والأقلام والورق (٦٨) .

وأما بلاط الأمويين في الأندلس فقد كانت قرطبة تنافس بغداد والقاهرة وبخاري وغزنة وأصبهان وغيرها من أمهات المدن الإسلامية فاصبحت حاضرة الأندلس سوقا نافقة للعلم وكعبة لرجال الأدب وجذبت مساجدها الأوربيين الذين وفدوا إليها لارتشاف العلم من مناهله والتزود من الثقافة الإسلامية . وقد ظهر فيها طائفة من العلماء والشعراء والأدباء والفلاسفة والمترجمين والفقهاء وغيرهم . وقد زخرت مكتبة قرطبة بكثير من المصنفات في مختلف العلوم والفنون فقد بذل « الحكم المستنصر » الذي تولى الخلافة الأموية سنة ٣٥٠ هـ جهودا بعيدة الأثر في إنشاء مكتبة عامرة في قصره بقرطبة . هذه المكتبة التي كانت تضم بين خزائنها أربعمائة ألف مجلد ، وكانت تحتوي على أربعة وأربعين سجلا ، كل منها يقع في خمسين ورقة ، وكان لهذا الخليفة الأموي الأندلسي شبكة قوية من السماسرة الذين كانوا منتشرين في جميع أنحاء العالم الإسلامي مهمتهم شراء كل كتاب قيم لحساب هذه المكتبة . ولا غرو فقد كان الحكم كما يقول المقرئ : غزير العلم واسع الاطلاع ذا معرفة بالأخبار والأنساب (٦٩) حتى لقد اعتبر العلماء تعليقاته من أجل ما

المقرئ خط ج ١ ص ٤٠٧ .

٨٤ المقرئ : نفح الطيب ج ١ ص ٣١٨ .

٦٩ - انظر تاريخ الإسلام للدكتور حسن إبراهيم حسن ج ٣ ص ٣٣٨ .

يكتب . ولم يكن اقتناء الكتب في الاندلس مقصورا على الامراء والخلفاء بل لقد قلد اشراف قرطبة ووجهائها خليفتهم واخذوا في تكوين مكتبات خاصة ، واعتبروا ذلك العمل مظهرا من مظاهر المباهاة والافتخار (٧٠) .

وقد ظلت العراق في العصر البويهي صاحبة الصدارة في العلم والادب والفلسفة ، ونشطت حركة الفلسفة والنقل في العراق وكان من ابرز علمائها ابو سليمان المنطقي محمد بن طاهر السجستاني الذي وصفه تلميذه ابو حيان بأنه أدق العلماء نظرا وأصفاهم فكرا (٧١) وأما الحركة الادبية في عهدهم فقد كانت غزيرة الجوانب مرفوعة اللواء ، وقد خدم البويهيون العلم والادب خدمة كبرى ، ومع انهم فرس الاصل واكثر وزرائهم كابن العميد وابن عباد من الفرس فقد كانوا يتعصبون في العلم والادب للسان العربي .

وكان بنو بويه يحبون العلم والادب ولا يستوزرون أو يستكتبون الا العلماء والادباء وكان وزراء هذا العهد مع قدرتهم الادارية وحنكتهم السياسية فحول ادب أيضا . وكان من أشهر وزراء هذه الدولة (ابن العميد) صاحب الشهرة العريضة والصيت الذي قيل فيه (بدئت الكتابة بعبد الحميد وختمت بابن العميد) (٧٢) والصاحب ابن عباد) الذي كان وزيرا لمؤيد الدولة ثم لفخر الدولة البويهي وكانت مجالسه

٧٠ - أنظر تاريخ الاسلام للدكتور حسن ابراهيم حسن ج ٣ ص ٣٣٨

١٧ - الامتاع والمؤانسة : ج ١ ص ٣٣ لابي حيان التوحيدي .

٧٢ - ظهر الاسلام ج ١ ص ٢٥٢ ، وشذرات الذهب ج ٣ ص ٣١ .

العلمية والادبية اشهر من أن توصف وكانت تضم من فحول العلماء
واساطين الادب والفقهاء ما لا يحصى كثرة ، و (الوزير المهلبي) الذي
كان وزيراً لمعز الدولة ، وكان من ارتقاع القدر واتساع الصدر وعلو
الهمة وفيض الكف على ما هو مشهور به وكان غاية في الادب والمحنة
لاعله (٧٣) و (ابن سعدان) وزير صمصام الدولة كان له مجلس يجمع
ابن زرعة الفيلسوف ومسكويه صانخب تهذيب الاخلاق وابا الوفاء
المهندس الرياضي الكبير ، وابن حجاج الشاعر الماجن وابا حيان
التوحيدي الذي كان له من السمر مع هذا الوزير ما جمعه في كتابه
الامتناع والمؤانسة . و « سابور بن اردشير » كان وزيراً لبهاء الدولة
بن عضد الدولة وكان ادبياً وشاعراً وقصده الشعراء امثال ابني الفرج
البغفاء وابي اسحاق الصابي ، وعلى الجملة فقد كان فضل البويهيين
ملوكهم ووزرائهم على الحركة العلمية والادبية عظيماً .

ولا غرو فقد كان كثير من البويهيين ادباء مثقفين ثقافة واسعة
واشهرهم في ذلك (عضد الدولة المتوفى ٣٧٢ هـ) وكان كما يقول الثعالبي
« على ما مكن له في الارض ، وخص به من رفعة الشأن ، واوتي من سعة
السلطان يتفرغ للادب ويتشغل بالكتب ، ويؤثر مجالسة الادباء على
منادمة الامراء (٧٤) . وقد وجد له في مذكرة : اذا فرغنا من حل اقليدس
كله تصدقت بعشرين الف درهم ، واذا فرغنا من كتاب ابني علي النحوي
تصدقت بخمسين ألف درهم ، وكان يقول الشعر وينشده ، ويحكم على

٧٣ - ابن خلكان : ج ١ ص ٢٠٠

٧٤ - يتيمة الدهر للثعالبي : ج ٢ ص ٢١٦ .

مغانيه بعد التقدير له (٧٥) .

وقد أفرد عضد الدولة في داره لاهل الخصوص والعموم والحكام والفلاسفة
موضعا يقترب من مجلسه ، فكانوا يجتمعون فيه للمفاوضة آمين من
السفهاء ورعا العامة (٧٦) . وألف له أبو علي الفارسي كتاب الايضاح
والتكملة في النحو ، وقصده فحول الشعراء في عصره كالمتمني
والسلامي وغيرهما (٧٧) .

وكان عضد الدولة يهتز لجيد الشعر ويعرف مواطن الحسن
فيه ، ومن شغفه بالشعر انه تمنى أن يكون هو المصلوب بدل (ابن
بقية) الوزير لتقال فيه قصيدة ابن الانباري التي رثاه بقصيدة طويلة
جيدة منها :

علو في الحياة وفي الممات

لحق ألت احسدى المعجزات

كان الناس حولك حين قاموا

وفود نذاك أيام الصلات

كأنك قائم فيهم خطيبا

وهم حولك جلوسن للصلاة (٨٧)

ولا شك أن ملوكا اتسم سلوكهم بهذه الرغبة الشديدة في العلم
والادب واشتهروا بتقريبهم للعلماء والادباء وتبجيلهم لجدير بالعلوم

٧٥ - المنتظم لابن الجوزي : ص ١١٢١ ، الارشاد : ج ٨ ص ٢٨٦ ،

وكتاب الاذكياء لابن الجوزي ص ٢٨ .

٧٦ - مسكويه : ج ٦ ص ٥٠٧ .

٧٧ - تاريخ الاسلام : ج ٣ ص ٤٨ .

٧٨ - أنظر : مسكويه ج ٦ ص ٤٧٧ - ٤٨١ وابن الاثير ج ٨ ص ٥٠٧ .

والآداب ان تزدهر في دولتهم وان يطلب الزلفي بها اليهم كل صاحب
موهبة وفن .

لذلك كله فقد انتج القرن الرابع هذا كثيرا من العلماء في كل علم ،
مثل ابراهيم المروزي والقنوري ، والطحاوي وابن سريج ، والموردي
وابي بكر الجصاص في الفقه والدارقطني ، والنيسابوري ، وابن حبان ،
وابن منده ، والبيهقي في الحديث ، وأبي علي الفارسي وابن دريد ،
والنحاس ، وابن فارس ، والزجاج ، وابن درستويه ، وابن السراج ،
والسيرافي ، والرماني في النحو واللغة ، والمتنبي وأبي فراس والنامي ،
والناشي ، وابن حجاج ، وابن سكرة ، والسلامي ، وابن لنك في
الشعر . وأبي اسحاق الصابي ، والخوارزمي ، وجحظة البرمكي ، وبديع
الزمان الهمداني وعلي بن عبدالعزيز الجرجاني ، وابي هلال العسكري ،
وابن العميد وابن عباد ، والشريف المرتضى والقاضي التنوخي ،
والزوزني ، والازهري صاحب الصحاح وابي الفرج الاصفهاني ،
والشريف الرضي في اللغة والادب والطبري وابن زولاق والشابشتي ،
والمسجي في التاريخ وابن جنزابة ، والاصطخري وغيرهما في الجغرافية ،
والجبائي ، وابي الحسن الاشعري والكعبي ، والبلخي ، وابي اسحاق
الاسفرايني وأبي بكر بن فورك وأبي منصور الماتريدي ، وأبي الليث
السمرقندي ، والقاضي عبدالجبار الهمداني في علم الكلام . وأبي
سليمان المنطقي ، وابن بطلان ، ويحيى بن عدي ، وابي زرعة ، وابن
مسكويه ، وابي بكر الرازي ، وابن الخمار ، والفارابي وابن سينا ،
والبيروني في الفلسفة ، وابي منصور الحلاج ، وابي طالب المكي ،
وغيرهما في التصوف (٧٩) . فكل هؤلاء نشطت حركتهم وكثر عملهم

وأدبهم بخيث لا نعتقد أن عصرنا من العصور أخرج مثلهما ،
ولا يفوتنا هنا أن نسجل أن القاضي أبا بكر محمد بن الطيب
الباقلاني كان من أبرز علماء هذا العصر فإنه قد قضى حياته في الدرس
والتحصيل والقضاء والتدريس ، ومناظرة الخصوم من غير المسلمين
وتصحيح مفاهيم المسلمين .

ونحن إذ نقدمه الآن فإنما نقدم أروع صورة لأحد اعلام الاسلام
من الطراز الاول الذي يمثل ثقافة العصر ويعكس الثقافة والحضارة في
هذه الحقبة من تاريخ الدولة الإسلامية .

الفصل الثاني

الباقلائي : نشأته وحياته وثقافته :

إذا كان في إمكاننا أن نتناول عصر أبي بكر الباقلائي سياسيا واجتماعيا وثقافيا تناولاً مسهباً فإننا ولا شك لا نستطيع أن نتناوله شخصياً بهذا الاسهاب ولا أن نترجم له ترجمة دقيقة تشمل جميع جوانب حياته ، إذ أن المصادر المعنية بعصر الباقلائي من جميع نواحيه كانت متوفرة وفائضة عن الحاجة على نحو ما رأينا في الفصول السابقة، واما نصيب هذا الامام الجليل في خاصة نفسه وأسرته وأهله من هذه المصادر فقليل جداً .

ذلك أن أكثر التراجم والسير والتاريخ لم تذكر عنه الا نتفا يسيرة لا تعين على معرفة أسرته أو نشأته ، وكذلك كان التاريخ يوجه جل اهتمامه الى الحكومات واصحاب السلطان دون أن يعنى بأفراد الشعب ولو كانوا علماء .

ولكننا بقدر ما تسعفنا المراجع نحاول ان نعرف به في حياته الخاصة وفي نشأته وأسرته .

اسمه وكنيته ولقبه :

أكثر المصادر على انه أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلائي^(١) فاسمه محمد وكنيته أبو بكر واسم أبيه الطيب وأسم جده محمد واسم أبي جده جعفر وجد جده القاسم ، ولقبه الباقلائي . وان كان كثير منهم كالخطيب البغدادي والياضي والسمعاني وابن عساكر وغيرهم اکتفوا بذكر اسمه وأسم أبيه واسم جده ولم يتجاوزوا أكثر

١ - انظر : وفيات الاعيان ج ٤ ص ٢٦٩ ، النجوم الزاهرة ج ٤ ص ٢٣٤ شذرات الذهب ج ٣ ص ١٦٨ .

من ذلك ، فذكروا انه محمد بن الطيب بن محمد ابو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني^(٢) ولكن هؤلاء المترجمين جميعا لم يختلفوا في هذا الاسم الثلاثي وهو أن اسمه محمد واسم ابيه الطيب واسم جده محمد . لذلك نستطيع أن نحكم بخطأ ما جاء في دائرة المعارف الاسلامية في ترجمة الباقلاني حيث يقول : الباقلاني : ابو بكر بن علي بن الطيب مؤلف عربي ومن علماء الكلام ٠٠ الخ^(٣) . اذ لا خلاف لدى أحد من المترجمين أن أبا بكر هو كنيته وإن اسـم ابيه الطيب وليس عليا . وكذلك ما كان من المعاصر الدكتور يوسف العش الذي ذكره علي انه أحمد بن علي الباقلاني ، وذلك حين تعرض لذكر نسخة من الجزء الثاني من كتاب مناقب الأئمة وانه مكتوب تحت عنوانها : « تأليف القاضي ابي بكر الطيب » وقد علق الدكتور علي ذلك في فهرس مخطوطات الظاهرية بقوله : ولا شك أنه أحمد بن علي الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ . وهذا ولا شك وهم منه في اسم الباقلاني واسم ابيه ، فهو « محمد بن الطيب » لا أحمد بن علي .

ولادته ومنشأه :

ولد الباقلاني بالبصرة ونشأ فيها ، وتلقى العلم على اعلامها ، ثم رحل الى بغداد فأخذ عن علمائها ثم أتخذها دارا لاقامته حتى قضى نحبـه فيها ، يقول الزركلي : هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ابو بكر قاض من كبار علماء الكلام ، انتهت اليه الرياسة في مذهب الاشاعرة ،

- ٢ - تاريخ بغداد للبغدادى ج ٥ ص ٣٧٩ ، مرآة الجنان للياضي ج ٣ ص ٦ ط دائرة المعارف النظامية بمدينة حيدرآباد . والانساب للسمعاني ص ٦٢ ، تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢١٧ ترجمة الباقلاني المأخوذة من كتاب تبسريـب المدارك للقاضي عياض الملاحقة بكتاب التمهيد ص ٢٤٢ .
- ٣ - دائرة المعارف الاسلامية ج ٣ ص ٢٩٤ .

ولد في البصرة وسكن بغداد (٤) . ويذكر الخطيب البغدادي انه (من
 أهل البصرة وسكن بغداد وسمع بها الحديث من أبي بكر بن مالك
 النطيعي وأبي محمد بن ماسي وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري (٥)
 وكذلك ترى بقية المترجمين للباقلاني يكادون يجمعون على انه بصري ولم
 نر بينهم خلافا في ذلك (٦) .

وهذا صريح في أن ولادة الباقلاني كانت في مدينة البصرة إذ انه
 لا يكون من أهل البصرة ألا وفيها ميلاده واسرته ، اما أنه سكن بغداد
 فيقصد بذلك انه سكنها اثناء تلقي العلم ، يقول محققا التمهيد : محمود
 محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة : وقد يكون ذلك في دور
 التحصيل أيضا لأن الخطيب يذكر انه سمع الحديث هناك بل هو يذكر
 أسماء الرجال الذين سمع عليهم ، كما انه لا يغفل من خرج للباقلاني
 وحديث عنه من الثقات . ويظهر أيضا ان الباقلاني أقام ببغداد بعد
 نضوجه ، فيذكر برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون
 اليعمرى المالكي (٧) وكذلك ابن العماد الحنبلي وغيرهما معتمدين على مراجع
 قديمة من غير شك ، انه كان للباقلاني بجامعة المنصور ببغداد حلقة
 عظيمة ، ويزيد ابن فرحون انه كان ينزل الكرخ ، ومما يؤيد القول بأن
 الباقلاني قد استقر في بغداد في الفترة الكبرى من حياة النضوج والاكتمال

٤ - الاعلام ج ٧ ص ٤٦ .

٥ - تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ .

٦ - راجع الانساب للسمعي ص ٦٢ ، وشذرات الذهب ج ٣
 ص ١٦٨ ، وفيات الاعيان لابن خلكان ج ٤ ص ٢٦٩ .
 والنجوم الزارة لابن تقي بردى ج ٤ ص ٢٣٤ ، وتبيين كذب
 المفتري لابن عساكر ص ٢١٧ .

٧ - المتوفى عام ٧٩٩ هـ .

اتفاق الجميع على انه مات ببغداد وبها دفن (٨) * ويظهر أن الباقلاني عاد الى البصرة - بلده - ليقوم بها بعد ان اتم تحصيل العلوم في بغداد بدليل ما قالوا من أن عضد الدولة كتب من شيراز الى عامه في البصرة أن يشخص اليه الشيخ المعروف بابي الحسن الباهلي ، والشاب المعروف بابن الباقلاني *

وأما عن سنة ولادته فلا تذكر المصادر التي بين أيدينا من المصادر القديمة التي يعتمد عليها - شيئا عنها ولعل ذلك هو الذي حدا بمحقي التمهيد السالف ذكرهما ومحقق كتاب اعتجاز القرآن السيد احمد صقر أن يقرروا بأن احدا من المؤرخين لم يعين عام ولادته *

ولكنني وجدت في الاعلام لخيرالدين الزركلي (ج ٧ ص ٤٦) تحديد عام ولادته هكذا ٣٣٨ - ٤٠٣ هـ
٩٥٠ - ١٠١٣ م

.. ولكن لا ادري من أي مصدر من المصادر القديمة استقى الزركلي هذا التحديد ، وكذلك وجدت في فهرس مكتبة الجامع الازهر الشريف تعيين عام ولادته *

ففي الجزء الاول : قسم علوم القرآن وجدته ينص على انه * القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن القاسم المعروف بالباقلاني المولود سنة ٣٣٨ هـ والمتوفى سنة ٤٠٣ هـ * « واثناء بحثي في فهرس علم الكلام وجدته ينص على أنه : العلامة القاضي ابو بكر محمد بن الطيب بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري الاشعري المولود سنة ٣٣٨ هـ والمتوفى سنة ٤٠٣ هـ *

ولعل كتاب فهرس المكتبة اعتمدوا في ذلك على ما جاء في اعلام

لذلك أراني أميل الى عدم تحديد عام ولادته الى أن يظهر مصدر قديم يمكن الاعتماد عليه في ذلك ولكنني لا اتفق مع محققي التمهيد الفاضلين اللذين ذكرا انه لم يذكر احد ممن ترجم له متى ولد ولا اين ولد . ولا أرى لهذا الكلام وجها . اذ ان المصادر تكاد تجمع على أنه بصري وأنه من أهل البصرة بل ان بعض تلك المصادر كالاعلام للزركلي ينص على أنه ولد بالبصرة كما سلف ذكره في أول البحث .

ولا يفوتنا هنا ان تذكر انني وجدت في كتاب خبيثة الاكوان للفاضل الهندي محمد صديق حسن خان الذي ألف في اواخر القرن الثالث عشر الهجري ، بعد ترجمته للإمام ابي الحسن الاشعري يذكر انه مال اليه (الاشعري) جماعة وعولوا على رأيه منهم القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني المكي^(٩) . ولا شك أن هذا وهم منه اذ ان المصادر كلها متوافرة على أنه بصري وليس بمكي . أو لعل كلمة « المكي » محرفة من كلمة « المالكي » اذ ان المصادر تذكر انه مالكي في المذهب الفقهي . ويقع وبال التحريف على الطباعة لا على الفاضل الهندي . ونجد هذا الخطأ واقعا أيضا في كتاب « الفرق الاسلامية » للاستاذ محمود البشبيشي حيث يقول : وانحاز الى مذهب الاشعري طائفة كبيرة من صفوة العلماء وناصريه ، منهم القاضي أبو بكر الباقلاني المكي^(١٠) .

٩ - خبيثة الاكوان ص ٢٧٢ طبع في مطبعة اجوائب الكائنة امام الباب العالي ١٢٩٦ هـ .

١٠ - الفرق الاسلامية ص ١١ طبع بالمطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٣٥٠ هـ ١٩٣٢ .

اما والده فيبدو انه لم يكن من مشاهير الرجال ، ولم يكن من اسرة عريقة متنعة تتمتع بالجاه والنفوذ ، ويبدو انه كان من عامة الشعب فلم يذكر عنه الا انه الطيب الباقلائي، وانه كان يبيع الباقلاء واليهما نسب .
 واما اولاده فتذكر المراجع منهم ابنه الحسن . وقد ذكر كل من الخطيب البغدادي وابن خلكان والقاضي عياض انه لما مات أبو بكر صلى عليه ابنه الحسن (١١) وكذلك جاء في ختام نسخة اعجاز القرآن المخطوطة والمحفوظة بالمتحف البريطاني عبارة نصها : هذا ما كتبه المؤلف لخزانة كتب عضد الدولة ، وطالع فيه الحسن ابن المؤلف سنة تسع وتسعين وثلاثمائة (١٢) ولم تسعفنا المصادر بذكر اكثر من ابنه هذا . وكان ابنه الحسن شابا مرجوا فاخرمته المنية بعد ابيه (١٣) .

تحقيق اللقب :

يقول ابن خلكان ان الباقلائي يفتح الباء الموحدة وبعد الالف قاف مكسورة ثم لام الف بعدها نون ، وهذه النسبة الى الباقلاء وبيعه ، وفيه لغتان : من شدد اللام قصر الالف ومن خفها مد الالف . فقال باقلاء ، وهذه النسبة شاذة لاجل زيادة النون فيها ، وهو نظير قولهم في النسبة الى صنعاء صنعاني والى بهراء بهراني . وقد انكر الحريري في كتاب « درة الغواص » هذه النسبة وقال : من قصر الباقلي قال في النسبة اليه باقلي ومن مد قال في النسبة اليه باقلاوي ، وباقلائي ، ولا يقاس

١١ - تاريخ بغداد : ج ٥ ص ٣٧٩ ، ووفيات الاعيان ج ٤ ص ٢٦٩ .

وترجمة الباقلائي الملحقه بكتاب التمهيد للقاضي عياض ص ٢٤٥ .

١٢ - مقدمة اعجاز القرآن ص ١٠٧ .

١٣ - ترجمة الباقلائي المستلة من كتاب ترتيب المدارك للقاضي عياض الملحقه بكتاب التمهيد ص ٢٤٥ .

على صنعاء وبهراء ، لان ذلك شاذ لا يعاج اليه (١٤) ولكن السمعاني
لم ينكر النسبة الاولى (١٥) .

مذهبه الاعتقادي :

كان ابو بكر الباقلاني سنيا في اعتقاده وعلمنا من اعلام الاشعرية
بل كان يعتبر اترجل الثاني بعد أبي الحسن الاشعري ، وكان العامل
القوي في تطوير المذهب الاشعري وانتشاره بين المسلمين ، ثبت دعائم
المذهب وشارك في تأصيله اذ انه بعد وفاة الاشعري بيسير استعاد
المعتزلة بعض قوتهم في عهد بني بويه ، لكن الامام ناصر السنة ابا بكر
بن الباقلاني قام في وجههم وقمعهم بحججه ودانت للسنة على الطريقة
الاشعرية بلاد المسلمين .

ولم يحم حول عقيدته شك ولم نر من سجل عليه انه كان يذهب
مذهب الحشوية في الصفات الخبرية ، اللهم الا ما وجدناه عند ابن
تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله . حيث زعما انه كان يقول بهذه
الصفات ويمضي النصوص الشرعية الواردة في شأنها على ظواهرها من
غير تأويل . جاء في كتاب الفتاوى الحموية الكبرى لابن تيمية ان القاضي
ابا بكر الباقلاني قال في كتاب الابانة تصنيفه فان قال قائل : فما الدليل
على ان لله وجها ويذا ؟ قيل له قوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام ٢٧ الرحمن) وقوله تعالى (ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي
٧٥ ص) فاثبت لنفسه وجها ويذا . ثم ذكر ناقلا عنه (فان قال : فهل
تقولون انه في كل مكان ؟ قيل له : معاذ الله ، بل مستو على عرشه كما
اخبر في كتابه فقال : « الرحمن على العرش استوى » . وقال تعالى .

١٤ - وفيات الاعيان ج ٤ ص ٢٦٩ .

١٥ - انظر الانساب ص ٦٢ .

(إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ١٠ فاطر) وقال :
 (أمنتكم من في السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور ١٦ الملك)
 قال : لو كان في كل مكان لكان في بطن الانسان وفمه والحشوش
 التي يرغب عن ذكرها ، ولوجب أن يزيد بزيادة الامكنة اذا خلق منها
 ما لم يكن ، وينقص بنقصانها اذا بطل ما كان ، ولصح ان يرغب
 إليه نحو الارض والى خافنا والى يميننا والى شمالنا ، وهذا قد اجمع
 المسلمون على خلافه ، وتخطئة قائله ، ثم عقب على ذلك بقوله : « وقال
 في كتاب التمهيد كلما أكثر من هذا » (١٦) وقد أورد تلميذه ابن قيم
 الجوزية هذا النص بكامله ، ولكنه لم ينسبه الى كتاب الابانة كما فعل
 سلفه ابن تيمية بل نسبه الى كتاب التمهيد حيث قال : قال (أي الباقلاني)
 في كتاب التمهيد في اصول الدين وهو من اشهر كتبه « ثم نقل عنه انه
 يقول : « ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه
 كما قال الشاعر : قد استوى بشر على العراق ، لأن الاستيلاء القدرة
 والفقر ، والله تعالى لم يزل قادرا قاهرا عزيزا مقتدرا ، وقوله : « ثم
 استوى » يقتضي افتتاح هذا الوصف بعد ان لم يكن ، فبطل
 ما قالوه » (١٧) .

فمن تأمل هذه النصوص التي اوردها كل من ابن تيمية وابن
 القيم رحمهما الله لا يشك في ان الباقلاني كان يذهب مذهبهما في القول
 بالصفات الخبرية ، واءضاء النصوص الشرعية الواردة حول هذه
 الصفات على طواهرها من غير تأويل .
 ولكنني أود أن أقف هنا قليلا تجاه هذا الكلام الذي نقلناه عن

- ١٦ - الفتاوى الحموية الكبرى لابن تيمية ص ٦٧ .
 ١٧ - اجتماع الجيوش الاسلامية لابن قيم الجوزية ص ١٤٧ .

الباقلائي ، فأقول : انني لم استطع أن أعثر على كتاب الابانة لاتأكد من صحة ما نقله عنه ابن تيمية لعدم وجوده في المكتبات رغم بحثي الكثير عنه . وأما كتاب التمهيد الذي حققه الاستاذان الفاضلان محمد عبد الهادي أبو ريده ومحمود محمد الخضيرى فليس فيه هذا الكلام الذي أورده كل من ابن تيمية وابن القيم .

لذلك أراني لا أميل الى الاقتناع بصحة هذا النقل ولا أرى أن الباقلائي كان يقول بالصفات الخيرية كما يزعم ابن تيمية وابن القيم وذلك للأمور الآتية :

١ - الامر الأول : هو أن الباقلائي يعتبر الرجل الثاني بعد الاشعري ، وإن الاشاعرة مذهبهم معروف في أنهم يؤولون النصوص الشرعية المتعلقة بالصفات الخيرية ، فلا نجد في مؤلفات الاشاعرة كعبد القاهر أو امام الحرمين أو الغزالي مثلاً شيئاً من هذا القبيل ولا نجد عندهم ما يدل على أن من سلفهم من الاشاعرة كالباقلائي وابن فورك وأبي اسحاق الاسفرايني ذهبوا هذا المذهب ، وإن مذهب الاشعري كما هو معروف أنتشر عن طريق تلميذه أبي الحسن الباهلي وابن مجاهد الطائي اللذين يقول فيهما عبد القاهر البغدادي : « هما اثراً تلامذة هم الى اليوم شمس الزمان وأئمة العصر كآبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي ، وأبي اسحاق ابراهيم بن محمد الاسفرايني وابن فورك » ثم ذكر انه أدرك ابن مجاهد والباقلاني ، وابن فورك وأبا اسحاق الاسفرايني (١٨) وكان امام الحرمين كثير الاستفادة من كتب الباقلائي وأبي اسحاق وابن فورك وعبد القاهر كما يظهر من كتبه ، وعن امام الحرمين أخذ الغزالي ومنه انتشر المذهب الاشعري انتشاراً كبيراً وهؤلاء هم حملة مذهب الاشعري من المتقدمين ولا يعول في المذهب الاشعري على ما لم يرد بطريقهم ولا نجد

في كلام هؤلاء مجازاة للحشوية بكلام موهم ، بل هم صرخاء في التنزيه والتوحيد .

على أن الباقلاني كان معروفا بقيامه في وجه الحشوية وقمعهم بحججه حتى أنه كان يبعث ببعض تلاميذه الى بعض الاصقاع لنشر مذهب الاشعري ومقارعة الحشوية بالبراهين . يحكي ابن عساكر ان امام جامع دمشق تحرش به بعض الحشوية ، ولم يكن في استطاعته ان يناظرهم ويفهمهم ، فاستنجد بالقاضي أبي الباقلاني في بغداد لكي يرسل بعض اصحابه الى دمشق لمناظرتهم وتوضيح الحق لهم بالحجة . فبعث القاضي تلميذه ابا عبدالله الحسين بن حاتم الأزدي فعقد مجلس التذكير في جامع دمشق في حلقة أبي الحسن بن داود وذكر التوحيد ونزه المعبود ونفى عنه التشبيه والتحديد ، فخرج أهل دمشق من مجلسه وهم يقولون: أحد أحد (١٩) .

٢ - والأمر الثاني : انني وجدت في كتاب الانصاف للباقلاني نصوصا تدل دلالة صريحة على أنه كان كبقية الاشاعرة من المؤلّسين للنصوص الشرعية المتعلقة بالصفات الخيرية .

يقول الباقلاني في (الانصاف ص ٢٥) « ان الله جل ثناؤه مستول على العرش ومستول على جميع خلقه كما قال تعالى : « الرحمن على العرش استوى » - ٥ « بغير مماسة وكيفية ولا مجاورة » . أرى أن الباقلاني هنا فسر الاستواء بالاستيلاء لان قوله « مستول على جميع خلقه » عطف تفسير لقوله « مستول على العرش » .

ونجد عنده ما هو اصرح من ذلك فقد جاء في ص ٣٧ من الانصاف قوله : « ويجب أن يعلم ان الله سبحانه باق ، ومعنى ذلك انه دائم

١٩ - تبين كذب المفتري لأبن عساكر ص ٢١٦ .

الوجود ، والدليل عليه قوله : « ويبقى وجه ربك ٥٥ - ٢٧ » يعني ذات ربك ، وأيضا قوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه ٢٨ - ٨٨ » يعني ذاته ، وهذا صريح في أنه أول الوجه في الآيتين بالذات .

وكذلك نرى الباقلاني يؤول الرضا عن العبد أو الغضب عليه بإرادة اثابته أو عقابه فيقول في كتاب التمهيد ص ٤٨ : « فأن قال قائل : فهل تقولون انه تعالى غضبان ، راض ، وانه موصوف بذلك ؟ قيل له : أجل ! وغضبه على من غضب عليه ورضاه عن رضى عنه هما ارادته لا ثابته المرضي عنه وعقوبة المغضوب عليه لا غير ذلك » .

وكذلك نراه يتغني عن الله سبحانه وتعالى الاختصاص بالجهات ولكن سمات الحدوث فيقول : « ويجب أن يعلم ان كل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص فالرب تعالى يتقدس عنه . فمن ذلك انه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ولا القيام ولا القعود لقوله تعالى : ليس كمثله شيء ٤٢ - ١٧) . وقوله : ولم يكن له كفوا احد ١١٢ - ٤) ثم ينبغي ان يكون المراد بالاستواء الاستقرار فيقول : ولا نقول ان العرش له قرار ولا مكان لان الله تعالى كان ولا مكان ، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان ، ثم بعد ذلك يستشهد الباقلاني بكلام بعض علماء السلف ويرتضيه فيقول : وقال أبو عثمان المغربي : كنت اعتقد شيئا من حديث الجهة ، فلما قدمت بغداد وزال ذلك عن قلبي كتبت الى اصحابنا : اني قد أسلمت جديدا ، وقد سئل الشبلي عن قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى ٢٠ - ٥) فقال : الرحمن لم يزل ولا يزول ، والعرش محدث والعرش بالرحمن استوى . وقال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : من زعم ان الله تعالى في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك (٢٠) .

وكذلك يؤول اوصاف المجيء والانتقال والرحمة والفوقية وغيرها ويستشهد بقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه « ان ربي لا يوصف بالبعد وهو قريب ولا بالحركة ولا بقيام ، ولا انتصاب ولا مجيء ولا ذهاب ، كبير الكبراء لا يوصف بالكبر جليل الاجلاء لا يوصف بالعلو ، رؤف رحيم لا يوصف بالرفقة آمر لا بحروف قائل لا بالفاظ ، فوق كل شيء ولا يقال شيء تحته ، وخلف كل شيء ولا يقال شيء قدامه ، وامام كل شيء ولا يقال له امام ، وهو في الاشياء غير ممازج ولا خارج منها كشيء من شيء خارج تبارك الله رب العالمين ٧ - ٥٤ (٢١) .

ثم بعد ذلك كله نرى نصا آخر للباقلاني يقطع كل شبهة حوله .
لقد جاء في التمهيد ص ٨٨ قوله : « الباري سبحانه ليس في السماء ولا هو مستو على عرشه بمعنى حلوله على العرش ، لأنه لو كان حالا في أحدهما ومستويا على الآخر بمعنى الحلول لوجب أن يكون مماسا لهما لا محالة » .

فبعد هذه النصوص الصريحة للباقلاني التي نقلناها من كتابي الانصاف والتمهيد لا أرى وجها للشك في أن الباقلاني كان كبقية الاشاعرة ينفي الصفات الخبرية ويؤولها بما يليق بذاته تعالى .

٣ - والأمر الثالث : انني بعد هذه النصوص التي أظهرت بوضوح

موقف الباقلاني من الصفات الخبرية ، لا املك الا أن اقتنع بصحة نسخة التمهيد التي حققها الاستاذان محمود محمد الخضيرى ومحمد عبد الهادي أبو ريده ، وأشك تماما في النسخة التي طبعها يوسف المكارثي اليسوعي التي نجد فيها كثيرا من الابواب التي تفيد بأن الباقلاني كان يقول باستواء الله على العرش وبالوجه واليدين والفوقية والنزول

وغير ذلك من الصفات الخبرية . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . واعتقد ان هذه الابواب في نسخة التمهيد نشرة المكارثي من دس الحشوية اقحموها فيها ليظهروا اماما كبيرا من ائمة الأشاعرة بظهرهم » . يقول محققا التمهيد : ولو صدقنا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في نقلهما عن التمهيد للزمنا أن نقرر أن ما بين ايدينا من نص التمهيد غير كامل ، ولكننا لا نستطيع عند ملاحظة التعارض بين مذهب الباقلاني ومعنى ما ينسبه اليه هذان المؤلفان المعروفان بالتحيز ، الا الشك في صحة نقلهما . وقد كتب اليانا مولانا العلامة الحجة الشيخ محمد زاهد الكوثري وكيل مشيخة الاسلام في الخلافة العثمانية في هذا الشأن ما يلي : « لا وجود لشيء عما عراه ابن القيم الى كتاب التمهيد في كتاب التمهيد هذا ، ولا ادري ما اذا كان ابن القيم عزا اليه ما ليس فيه زورا ليخادع المسلمين في نحلته أم ظن بكتاب آخر انه كتاب التمهيد للباقلاني » .

ونحن نشق على كل حال بنسخة التمهيد التي بين ايدينا أقوى من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم (٢٢) .

بقيت كلمة لمعاصر زعم فيها أن الباقلاني كان معتزليا . يقول في رسالته : « النشر الفني وأثر الجاحظ فيه » عند الحديث عن السجع ومنكريه في القرآن : « فليس ثمة وجه لما يزعمه هؤلاء الذين ينكرون أن السجع قد وجد في القرآن الكريم ، ويظهر انها فكرة قديمة وسائدة منذ ازمان تشبث بها المعتزلة ومنهم الباقلاني (٢٣) » .

ولا شك أن الباقلاني لم يكن معتزليا وانما هو الذي تصدى للرد

٢٢ - ذيل كتاب التمهيد للمحققين محمود محمد الخضير ومحمد عبد الهادي ابو ريده ص ٢٦٥ .

٢٣ - النشر الفني وأثر الجاحظ فيه : للدكتور عبد الكريم بلبع .

على المعتزلة ، ويظهر انه لم ير كتاب التمهيد للباقلاني الذي ألفه في الرد على الملعونة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، والا لما قال ما قال ، وشهرة الباقلاني في أنه من رؤوس الاشاعرة قد طبقت الآفاق ، ولا ينبغي أن يلتبس ذلك على أحد .

مذهبه في الفروع :

ذهب أكثر المؤرخين ومنهم على سبيل المثال ، ابن فرحون المالكي وابن الأثير وابن العماد الحنبلي والياضي وابن تغري بردي الى أن الباقلاني كان مالكيًا (٢٤) ويذكر القاضي عياض : انه كان شيخ المالكيين في وقته ، وعالم عصره المرجوع اليه فيما أشكل على غيره ، اليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته (٢٥) وأما صاحب الطبقات فقد ذهب الى انه كان شافعيًا (٢٦) . وقال صاحب البداية والنهاية : وقد اختلفوا في مذهبه في الفروع : ف قيل شافعي ، وقيل مالكي ، حكى ذلك أبو ذر الهروي ، وقيل انه كان يكتب على الفتاوى : كتبه محمد بن الطيب الحنبلي ، وهذا غريب جدًا (٢٧) وينقل ابن القيم عن شيخه ابن تيمية انه ذكر ما بين الاشعري وقدماء اصحابه وبين الحنابلة من التألف لا سيما بين القاضي أبي بكر بن الباقلاني وبين أبي الفضل التميمي حتى كان ابن الباقلاني يكتب في

٢٤ - الديباج المذهب ج ٢ ص ٢٢٨ ، الكامل ج ٧ ص ٢٦٩ ،
شذرات الذهب ج ٣ ص ١٦٨ ، مرآة الجنان ج ٣ ص ٦ ،
النجوم الزاهرة ج ٤ ص ٣٣٤ .

٢٥ - ترجمة القاضي عياض للباقلاني الملحقة بكتاب التمهيد ص ٢٤٢ .

٢٦ - طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٢٥٥ .

٢٧ - البداية والنهاية لابن كثير ج ١١ ص ٣٥٠ .

اجوبته في المسائل : كتبه محمد بن الطيب الحنبلي ويكتب أيضا
الاشعري (٢٨) وهكذا نرى ان الروايات تجعله مالكيا وشافعيًا وحنبليًا
ولكن الذي رجح عندي انه كان مالكيا وذلك لعدة اسباب منها :

اولا : كثرة الروايات التي تجعله مالكيا .
ثانيا : ان أكثر تلاميذه كانوا على مذهب المالكية كابي ذر الهروي وأبي
محمد عبد الوهاب بن نصر المالكي وعلي بن محمد الحسري
وغيرهم ، وكذلك شيوخه ، فانه درس الفقه على ابي بكر
الابري شيخ المالكية العراقيين في زمانه والاصول علي ابن
مجاهد الطائي واخذ من غيرهما من المالكية الذين سيأتي ذكرهم
عند ترجمة شيوخه وتلاميذه ان شاء الله .

وهذا مما يعطيني نوعا من الاطمئنان الى ما ترجح عندي في كونه مالكيا
اما شبهة كونه شافعيًا فأغلب ظني أنها جاءت من أن القاضي كان
يسمى أحيانا الأشعري ، وذلك لشدة تمسكه بمذهب الأشعري ونصرته
له ، وكان الباقلاني نفسه يكتب على الاجوبة « محمد بن الطيب
الأشعري » كما ظهر من النص المتقدم الذي أورده ابن القيم (٢٩) .

فبذلك التبس الباقلاني بابي الحسن الأشعري ، فخلط الناس
بينهما ونجم عن هذا الخلط ما قيل من ان الباقلاني كان شافعيًا وأرى
ان هذا الخلط نفسه كان سببا في زعم من زعم ان أبا الحسن الأشعري
كان مالكي المذهب بينما هو شافعي كما هو معروف (٣٠) .

بقيت الرواية التي أوردها كل من ابن القيم وابن كثير التي جعلته

٢٨ - اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٢٧ .

٢٩ - اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٢٧ .

٣٠ - انظر شجرة النور الزكية لمحمد بن محمد مخلوف ج ١ ص ٧٩ .

ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ج ٢ ص ٢٢ .

حنبلية والتي استغربها ابن كثير بقوله : « انها غريبة جدا » فقد ازاح الغرابة والغموض في هذه الرواية ما اورده ابن تيمية رحمه الله بقوله : « وأبو الحسن علي بن مهدي الطبري والقاضي أبو بكر الباقلاني وامثالهما أقرب الى السنة واتبع لاحمد بن حنبل وامثاله من أهل خراسان المائلين الى طريقة ابن كلاب - يريد في مسألة الكلام - ولهذا كان القاضي أبو بكر الطيب يكتب في اجوبته احيانا : محمد بن الطيب الحنبلي » لانه يتبعه في مسألة خلق القرآن ، كما كان يقول الاشعري اذ كان الاشعري وأصحابه منتسبين الى أحمد بن حنبل في هذه المسألة وكان الاشعري أقرب الى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين الى أحمد بن حنبل والذين مالوا الى بعض المعتزلة كابن عقيل ، وصدقة بن الحسين وابن الجوزي وغيرهم (٣١) وهكذا تبين لنا جليا بعد هذا النص الواضح من ابن تيمية ان الباقلاني كان يقصد بكلمة « الحنبلي » التي ذيل بها بعض فتاويه حنبلية العقيدة في مسألة خلق القرآن وليس حنبلية الفقه والفروع . فتبين لنا اذن ان مذهب في الفروع كان مذهب المالكية وكان مذهب في العقيدة مذهب أهل السنة ، وان مذهب في مسألة خلق القرآن كان مذهب أحمد بن حنبل .

ملاح عن شخصية الباقلاني وثقافته :

عرف الباقلاني بأنه كان رجلا عالي الهمة ، واسع الاطلاع ، قوي الذاكرة ، سريع الخاطر ، حاضر البديهة ، متقد الذكاء وكانت له شخصية فذة ، ومهابة عظيمة لدى أقرانه ومعاصريه يدل على ذلك ما

٣١ - موافقة صريح العقول لصحيح المنقول لابن تيمية : ج ١ ص ١٦١ ، وانظر أيضا ج ١ ص ٥ .

أورده القاضي عياض من أن أبا ذر الهروي قال : « كان سبب اخلي عن القاضي أبي بكر ومعرفتي بقدره أنني كنت مرة ماشيا مع أبي الحسن علي الدارقطني إذ لقينا شابا ، فاقبل الشيخ أبو الحسن عليه وعظمه ودعا له ، فقلت للشيخ : من هذا الذي تصنع به هذا ؟ فقال لي : هذا أبو بكر بن الطيب نصر السنة وقمع المعتزلة وإثنى عليه ، قال أبو ذر : فاختلفت اليه وأخذت عنه من يومئذ (٣٢) . وكان معروفا بالورع والتدين والحياة الجادة الهادفة ، ولم يعرف عنه أنه انغمس فيما انغمس فيه غيره من رجال الدولة البويهية من ترف ومجون ، فانه رغم اتصاله بالملك عضد الدولة البويعي وبابنه صمصام الدولة من بعده ورغم تمتعه بمنصب خطير وهو القضاء بل كان يعتبر رئيس القضاة ، بيده أمر تعيينهم وتوليبتهم ، كما يدل على ذلك ما جاء في ترجمة أبي حامد أحمد بن محمد الاستوائي المتوفى ٤٣٤ هـ انه ولي القضاء بعكبرا من قبل أبي بكر بن الطيب الباقلائي (٣٣) . أقول : رغم تمتعه بهذا الجاه الكبير والنفوذ العريض لم يكن مخالفا لرجال الدولة يقبى مجالسهم أو ينادمهم بل كان واقفا حياته من أجل العقيدة والدفاع عنها ، ولم يعرف عنه كلال منذ بدأ التدريس والتأليف حتى توفي .

وقد كانت مجالس اللهو شائعة آنذاك جتى من قبل كثير من القضاة والوزراء وكبار رجال الدولة ، وتكى لنا كتب الادب كثيرا من قصص هذه المجالس ، ولعلنا نأخذ فكرة عن هذه الحياة مما ذكره الثعالبي اثناء حديثه عن القاضي التنوخي إذ قال : « ويحكى انه كان في جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى ويجتمعون عنده في الاسبوع مرتين على

٣٢ - ترجمة القاضي عياض للباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد ص ٢٤٣ .

٣٣ - تبين كذب المفترى لابن عساكر ص ٢٤٧ .

اطراح العيشة والتبسط في التصف والخلاعة : ابن قريعة وابن معروف والقاضي التنوخي وغيرهم ، وما منهم الا ابيض اللحية طويلها ، وكذلك كان الوزير المهلبى فاذا تكامل الانس وطاب المجلس ولد السماع ، واخذ الطرب منهم مأخذه ، وهبوا ثوب الوقار للعقار ، وتقلبوا في اعطاف العيش بين الدخنة والطيش ، وروى في يد كل واحد منهم كأس ذهب من ألف مثقال الى ما دونه مملوءا شرابا ٠٠٠ فيغمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تتشرب اكثره ويرش بها بعضهم على بعض ويرقصون اجمعهم (٣٤) .

وقد يكون في هذا التصوير مبالغة الاديب الا أن ذلك لا يؤثر في حقيقة وجود هذه المجالس لهؤلاء الكبار ، ولا شك انه كان مما يسر وزراء الدولة ان يكون للقاضي نصيب في مجالسهم . الا اننا لا نجده الا عملا يطلب على حياته اسلوب العلماء ومثلكمي ذلك الزمان من العكوف على التأليف والتدريس والاشتغال بالجدل والمناظرة دفاعا عن الدين . وكان الباقلااني شديد الاعتزاز بنفسه يتجلى ذلك واضحا عندما شخص الى عضد الدولة في شيراز ودخل مجلسه ، وكان عن يمين الملك مكان خال اعمه لوزراء ، ولم تقبل نفسه الايبة أن يجلس في مؤخرة المجلس ، فلم يلبث أن سارع الى هذا المكان الخالي فجلس فيه ، الامر الذي جعل عضد الدولة يعجب لجلوسه فيه من غير أن يدعى أو يؤذن له في ذلك ، ولكن ما لبث عضد الدولة أن عرف له فضله وتفوقه العلمي فدفع اليه بابنه صمصام الدولة يؤدبه (٣٥) وكذلك حين سافر الى ملك الروم وكان من مراسيم المتول بين يدي الملك ان يطأطيء المائل رأسه ويحنى عنقه ، ويقبل الارض امامه ، وقد علم الملك من ان الباقلااني لن يفعل ذلك فأمر بوضع سريره أمام باب منخفض لا يمكن الدخول منه الا بعد

٣٤ - تنبيه الدهر للثعالبي ج ٢ ص ١٠٦ .

٣٥ - انظر : ترجمة القاضي عياض للباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد .

انحناء ، وفطن الباقلائي لهذه الخدعة فبدلاً من أن يدخل بوجهه دخل
بظهره ، حتى لا ينحني للملك (٣٦) . وبذا فوت عليه الفرصة التي كان
يرجوها والمكيدة التي كان قد أحكمها ، وكان بذلك في غاية الذكاء
والفطنة ، وإباء النفس .

وأما من ناحية النضج العقلي والثقافة الواسعة والمقدرة الفائقة في
الاحتجاج العقلي السليم ، فحدث عن البحر ولا حرج ، ويكفي أن يشهد
له صاحب بن عباد فيقول : ان الباقلائي بحر مغرق (٣٧) وكان له لسان
لا يغالب في المناظرات .

ويذكر ان ابن خلكان أنه كان كثير التطويل في المناظرة ، مشهوراً بذلك .
وجرى يوماً بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة ، فأكثر القاضي فيها
الكلام ، ووسع العبارة ، وزاد في الاسهاب ، ثم التفت الى الحاضرين وقال :
اشهدوا علي أنه ان اعاد ما قلت لا غير لم اطالبه بالجواب . أراد بذلك
تعجيز خصمه ، فكان الخصم امكر منه ، لأنه قال : اشهدوا علي أنه ان
اعاد كلام نفسه سلمت له ما قال (٣٨) .

ويذكر ابن عساكر ان الباقلائي ناظر استأذنه ابا عبد الله بن
مجاهد الغلاني الى ان انفجر عمود الصبح ، وظهر كلام القاضي عليه (٣٩) .
وكان قوي الذاكرة ، ومما يدل على ذلك ما روى : ان كل مصنف
بغداد كانوا اذا صنفوا ينقلون من كتب الناس الى تصانيفهم سوى القاضي
أبي بكر ، فان صدره يحوي علمه وعلم الناس (٤٠) وكان حاضر البديهة .

٣٦ - تاريخ بغداد للحافظ الخطيب البغدادي ج ٥ ص ٣٧٩ .

٣٧ - تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٤٤ .

٣٨ - وفيات الإعيان لابن خلكان : ج ٤ ص ٢٦٩ .

٣٩ - تبين كذب المفتري : ص ٢٢١ .

٤٠ - تاريخ بغداد للحافظ الخطيب البغدادي : ج ٥ ص ٣٨٠ .

سريع الجواب ، ويصور لنا ذلك ما حكى من أن «ابن المعلم» (٤١) شيخ
الرافضة ومتكلمها - حضر بعض مجالس النظر مع اصحاب له ، اذ أقبل
القاضي الباقلاني ، فالتفت ابن المعلم الى اصحابه ، وقال : قد جاءكم
الشیطان فسمع القاضي مع بعده عن القوم كلامهم ، فلما جلس قال لابن
المعلم واصحابه : قال الله تعالى : ألم تر أنا ارسلنا الشياطين على الكافرين
تؤزهم اذا (٤٢) أي ان كنت شيطانا فأنتم كفار ، وقد ارسلت اليكم (٤٣) .
وسا يصور هذا أيضا ما يذكرونه من أنه دخل على ملك الروم
يوما فقال له الملك قاصدا توبيخه : اخبرني عن قصة عائشة زوج نبيكم
وما قيل فيها : فقال له الباقلاني : هما اثنتان قيل فيهما ما قيل : زوج
نبينا ، ومريم بنت عمران ، فاما زوج نبينا فلم تلد ، واما مريم فجاءت
بولد تحمله على كتفها ، وقد برأهما الله مما رميتا به ، فانقطع الملك
ولم يحرجوا (٤٤) .

وكان لديه المقدرة الفائقة على افحام الخصم ، يصور لنا هذا
ما روى انه دخل على ملك الروم يوما فرأى عنده بعض المطارنة ، فقال
لكبيرهم - على سبيل الدعابة - كيف أنت ؟ وكيف الاهل والاولاد ؟
فقال له الملك - وقد عجب من قوله - : ذكر من أرسلك في كتاب الرسالة

٤١ - هو ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان بن سعيد البغدادي
المعروف عند الشيعة بالشيخ المفيد ، وعند غيرهم بابن المعلم
أو ابن المؤدب ، ولد عام ٣٣٦ هـ وتوفي عام ٤١٣ هـ راجع
تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ و امرأة الجنان لليافعي ج ٣ ص ٦
وروضات الجنات للخوانساري ص ٢٤ .

٤٢ - سورة مريم ١٩ : الآية ٨٣ .

٤٣ - تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ٥ ص ٣٧٩ والانسساب
للمعالي ص ٦٢ . و امرأة الجنان لليافعي ج ٣ ص ٦ .

٤٤ - ترجمة القاضي عياض للباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد ص ٢٥٦
وتبيين كلب المفتري لابن عساكر ص ٢١٨ - ٢١٩ .

أنتك لبسان الامة ، ومتقدم على علماء الملة . أما علمت اننا ننزه هؤلاء
 عن الأهل والاولاد ؟ فأجاب القاضي أبو بكر رأيتاكم لا تنزهون الله
 - سبحانه - عن الأهل والاولاد ، فهل المطارنة عندكم أقديس وأجسل
 وأعلى من الله سبحانه وتعالى !! فسقط في أيديهم ولم يردوا جوابا (٤٥) .
 بهذه السمات التي امتاز بها الباقلائي تفوق في عصره تفوقا رائعا
 أهله للقيام بالدفاع عن مذهب أهل السنة خير قيام .
 ثقافته :

وأما الكلام عن ثقافة الباقلائي فانه من المعروف بغزارة المعرفة ،
 وسعة الثقافة وخصوصية الانتاج ، يقول عنه الخطيب البغدادي : انه كان
 أعرف الناس بعلم الكلام وأحسنهم خاطرا وأجودهم لسانا وأوضحهم
 بيانا وأصحهم عبارة ، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على
 المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية ، والخوارج وغيرهم (٤٦) .
 ويحكى عنه ابن عساكر انه كان يدرس نهاره وأكثر ليله ، وكان
 حصنا من حصون المسلمين ، ما سر أهل البدعة بشيء كسرورهم بموته .
 وكان كل ليلة اذا صلى العشاء وقضى ورده وضع الدواة بين يديه وكتب
 خمسا وثلاثين ورقة تصنيفا من حفظه (٤٧) .

ويررى أنه كان يهم أن يختصر ما يصنفه فلا يقدر على ذلك لسعة
 علمه ، وكثرة حفظه ، وما صنف أحد خلافا الا احتاج أن يطالع كتب
 المخالفين ، غير القاضي أبي بكر ، فان جميع ما كان يذكره من خلاف
 العلماء كان يصنفه من حفظه (٤٨) .

٤٥ - ترجمة القاضي عياض للباقلاني الملاحقة بكتاب التمهيد ص ٢٥٦
 وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢١٨ - ١٢٩ .

٤٦ - تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ .

٤٧ - التبيين ص ١٢٠ ، ٢١٩ .

٤٨ - تاريخ بغداد للحافظ الخطيب البغدادي : ج ٥ ص ٣٨٠ .

وقد كان محيط رجال طلاب العلم ورواده ، اليه يفدون ، وعلى بابه يزدهمون وقد كان له بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة يجلس فيها مجلسا عاما ، يحضره علماء المذهب ورجال الدولة ودعاة النحل المختلفة فيسمعون من معارفه ابواسعة ما يثلج صدورهم (٤٩) .

لقد كان الباقلاني فعلا حصنا من حصون المسلمين لم يأل جهدا في تثبيت دعائم المذهب والمشاركة في تأصيله ، وانتشاره ، وكان أكثر انتاجه يتصل بعلوم الملة وعقائدها ، فهو تارة يؤصل الاصول ويوضح المذهب ويكشف عن حقائق الدين والعقيدة وتارة ينافع عن مذهب أهل السنة ويرد على أصحاب الآراء المخالفة ، أو الاهواء الجامحة ، أو المذاهب المتطرفة ولقد كتب القاضي ابو بكر من الكتب ما يؤكد انه ضرب بخط وافر في مختلف العلوم والمعارف ، العقلية والنقلية السائدة في عصره .

وحسبنا لتأكيد ذلك أن نقرأ له كتاب التمهيد الذي يشتمل على جملة من المباحث المهمة التي تعتبر من امهات القضايا الفكرية ، والعلمية ، كمباحث « العلم واقسامه » وطرقه ، ومراتبه ، وضروب المعلومات وحقائق الموجودات ، وذكر ادلة حدوث العالم واثبات محدثه ، ومخالفته لخلقه ، وما يجب لله تعالى من الواحداينية وغيرها من الصفات الكمالية ، ومباحث النبوة ، وزدوده على أهل الملل المخالفين لملة الاسلام من اليهود والنصارى والمجوس وأهل التثنية وأصحاب الطبائع والمنجمين وكذلك ردوده على أهل التجسيم والتشبيه والمعتزلة والرافضة والخوارج وغير ذلك من المباحث الكلامية .

فان الاطلاع على هذه المواضيع التي يحتويها كتاب التمهيد يقفنا على جانب عظيم من عبقريته الفذة ، ومقدرته الفائقة على افحام الخصوم

٤٩ - انظر : شذرات الذهب لابن عماد الحنبلي ج ٣ ص ١٦٨
والديباج المذهب لابن فزحون المالكي ج ٢ ص ٢٢٨ .

بقوامع حججه ، ومنطقه السليم ، وبيانه النير ، ويعطينا كذلك صورة واضحة للثقافة الباقلائي الواسعة ، اذ ان هذه المسائل التي عالجهها في هذا الكتاب وغيره من كتبه الخالدة تؤكد لنا انه قد درس علم الكلام ، واحاط بدقائقه واستوعب اقاويل العلماء ومذاهبهم على اختلاف نزعاتهم ، وتباين فلسفاتهم كما أنه اطلع اطلعا واسعا على تاريخ الديانات واتجاهات الفرق والملل والنحل ، وكل ما يمكن أن يتصل بهذه الامور من علوم ومعارف .

واذا أضفنا الى ذلك ما كان لعصر الباقلائي من حركة علمية واسعة شاملة لجميع جوانب الفكر ، والوان الثقافة ، وما يروج به عصره من نواحي الادب والفلسفة والمنطق والنحو ، والفقه ، والتفسير والحديث والكلام ، والتصوف ، واساطير اللغة ، والبلاغة ، والبيان ، أمكن ان نقدر ثقافة ابي بكر ، وتشعبها ، وعمقها ، وأمكن أن نعلم ان العلماء لم يعتبروه - جزافا - رأس مدرسة الاشعرية بعد الشيخ ابي الحسن الاشعري ، بل قد رأينا كيف كانت تطلق عليه احيانا كلمة «الاشعري» وما ذلك الا لما عرف عنه من قيامه بحق الدفاع عن هذه المدرسة ، وقد وفق في ذلك ما لم يوفق غيره من معاصريه ، حتى قال عنه المؤرخون : « انه اعرف الناس بعلم الكلام وفارس ميدانه » ، و « امام متكلمي اهل الحق » وأفضل المتكلمين المنتسبين الى الاشعري ، وليس فيهم مثله لاقبله ولا بعده ، ولقب شيخ السنة ولسان الامة ، واعتبر مجدد الدين على رأس المائة الرابعة على الصحيح (٥٠) .

وكما أنه ألف في علم التوحيد الف كذلك في أصول الفقه ، فان امامته وتبحره في اصول الفقه لا يقلان عن امامته وتبحره في علم التوحيد ،

٥٠ - راجع في ذلك : تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ ، والتهيين لابن عساكر ص ٢١٧ والشذرات ج ٣ ص ١٦٨ والديباج المذهب ج ٢ ص ٢٢٨ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٢٧ .

وخير دليل على ذلك أن أي كتاب من كتب اصول الفقه لا يخلو من آرائه الاصيلية القيمة ، وله تأليف كثيرة في هذا المضمار ، سنشير اليها عند بيان مؤلفاته إن شاء الله تعالى وكذلك نرى في كتبه الاخرى كاعجاز القرآن « والانتصار لصحة نقل القرآن » وهداية المسترشدين « مدى عبقرية القاضي أبي بكر ، واحاطته الواسعة بنقد الكلام ، وترتيب وجوهه ، وبيان ما تختلف به طرق البلاغة وتفاوت من جهته سبيل البراعة ، ومدى تبحره في علوم اللغة ومذاهب القول فيها ، حتى ليعده مثل ابن رشيقي القيرواني (٤٥٦ هـ) مرجعا يرجع اليه ، وينقل منه .

يقول ابن خلدون في بيان مكان الباقلاني في تطور المذهب الاشعري « وكثر اتباع الشيخ أبي الحسن الاشعري واقتفى طريقته من بعده تلاميذه ، كابن مجاهد وغيره واخذ عنهم القاضي ابو بكر الباقلاني ، فتصدر للامامة في طريقتهم وهذبها ، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة والانظار وذلك مثل اثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وإن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين وامثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها ، لتوقف تلك الادلة عليها ، وإن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول وحملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية (٥١) .

فلم يكن الباقلاني اذن مجرد ناقل لتراث الاشاعرة المتقدمين عليه ، بل قد تم على يديه توضيح بعض النقط ، وتحديد بعض المفهومات واضاف مباحث أخرى جديدة الى علم الكلام ، كمباحث الجوهر ، والعرض وما يتعلق بهما من أحكام .

وهذا ان دل على شيء فانما يدل على افقه الواسع في علم الكلام ،

واصلته واستيعابه لآراء الثقافة في عصره .

٥١ - مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥ .

الفصل الثالث

في اتصال الباقلاني بعضد الدولة البويهى
- ورحلته الى الروم - ومناظراته :

اتصال الباقلاني بعضد الدولة البويهى :

عرفنا ان الباقلاني ولد في البصرة ، وتعلم وسكن في بغداد وتشير كتب التراجم الى انه انتقل الى شيراز ، ويظهر انه كان بعد اتمام تحصيله ، واكتمال نضوجه ، وكان سبب استقدامه الى شيراز ان عضد الدولة كان - كما يذكر المؤرخون (١) - ملكا يحب العلم والعلماء ، وقد أفرد في داره للعلماء والفقهاء ، والمتكلمين مجلسا يجتمعون فيه للمناظرات العلمية ، وكان عضد الدولة يشترك معهم في هذه المباحثات والمناظرات ، وقد لاحظ ان أكثر العلماء في مجلسه كانوا من أهل الاعتزال ، ولم يكن بينهم من أهل السنة من يمثل مذهبهم ، او ينطق بلسانهم ، فقال : كيف لا يوجد في المجلس احد منهم مع انتشار مذهبهم . وكان الخطاب موجها الى قاضي قضاته بشر بن الحسن (٢) وكان معتزليا ، فقال له القاضي : انهم عامة اصحاب تقليد ورواية ، يروون الخبر وضده .

١ - ترجمة الباقلاني المستقلة من كتاب ترتيب المدارك للقاضي عياض الملحة بكتاب التمهيد ص ٢٤٦ ، والتبيين لابن عساكر ص ١١٨ .

٢ - هكذا عند القاضي عياض ، واما عند ابن المقرئ التلمساني فهو : بشر بن الحسين . انظر : ازهار السرياض في اخبار عياض لشهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني ج ٣ ص ٧٨ .

ويعتقدونهما جميعاً ، وانه لا يعرف من أهل السنة من يستطيع ان يقوم
 بنصرة مذهبه ، لأنهم ليسوا من أهل النظر ، وقد اراد القاضي بهذه
 الكلمة أن ينال من أهل السنة ، وان يصرف عضد الدولة عن أن يفكر
 فيهم ، أو يدعو أحدا منهم الى مجلسه ، ثم أخذ يثني على المعتزلة ، وانهم
 أهل الرأي والحرفة ، وأصحاب الفكر والنظر ، لكن هذا القول لم يقنع
 عضد الدولة ، فقال له : محال ان يخلو مذهب طبق الارض من ناصر
 ينصره ! وأمر بالبحث عن مناظر عنه ليحضر المجلس ويدافع عن مذهبه
 فلما رأى القاضي منه العزم والاصرار ، قال : سمعت أن بالبصرة رجلين
 من علماء أهل السنة : أحدهما شيخ وهو أبو الحسن الباهلي^(٣) والثاني
 شاب وهو الباقلاني، فكتب السلطان الى عامله بالبصرة أن يبعثهما اليه ،
 وارسل اليهما مالا من طيب ماله لنفقتهما .

فلما ورد الكتاب امتنع الشيخ أبو الحسن الباهلي أن يحضر مجلس
 السلطان ، فقال هو وبعض أصحابه : هؤلاء القوم فسقة - لأن الديلم
 ومنهم بنو بويه كانوا روافض - لا يحل لنا ان نطأ بساطهم وليس غرض
 الملك من هذا الا أن يقال : أن مجلسه مشتمل على اصحاب المحابرة
 كلهم ، ولو كن ذلك خالصا لله لنهضت . ولكن الباقلاني لم يعجبه
 رأي شيخه فقال له : ان هذا الامتناع يسووغ للخصوم أن يرموا أهل
 السنة بضعف النظر وقلة الحجة ، وأن قولك هذا شبيه بمقالة ابن

٣ - هو أبو الحسن الباهلي البصري صاحب ابي الحسن الاشعري
 وهو بن شيوخ الباقلاني ، وسنذكر ترجمته ان شاء الله
 تعالى بين شيوخ الباقلاني .

كلاب^(٦) والمحاسبي^(٥) ومن كان في عصرهما ممن نهوا عن حضور مجلس المأمون ، حتى ادى ذلك الى امتحان الامام أحمد بن حنبل وضربه ، ولو أنهم حضروا مجلسه وناظروه ، لكفوه عن هذا الامر ، وتبين له ما هم عليه بالحجة ، وأنت أيضا - أيها الشيخ - تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد ، ويقولوا : بخلق القرآن ، ونفي الرؤية ، وها أنا خارج أن لم تخرج . فقال له الشيخ : اما اذا شرح الله صدرك لذلك ، فافعل .

يقول الباقلاني : فخرجت مع الرسول في البحر نحو شيراز^(٦) يحكي صاحب أزهار السرياض في أخبار عياض عن الباقلاني انه قال : عندما دخلت مدينة شيراز ، استقبلني ابن خفيف^(٧) في جماعة من الصوفية ، وأهل السنة ، فلما جلسنا في موضع كان ابن خفيف

٤ - هو عبدالله بن سعيد القطان ، أبو محمد المعروف بابن كلاب توفي بعد عام ٢٤٣ هـ . راجع : الفهرست لابن النديم ص ١٨٠ من الطبعة الأوروبية

٥ - هو أبو عبدالله الجارث بن اسد الملقب بالمحاسبي ، ولد بالبصرة عام ١٦٥ هـ وتوفي ببغداد عام ٢٤٣ هـ وهو صوفي معروف واحد السلفية الذين يقفون عند النصوص ، ولكنه اضطر ان يصطنع من الجدل للرد على المعتزلة فجهره الامام أحمد لذلك ثم عرف فضله . راجع كتاب الدكتور عبدالحليم محمود عن المحاسبي .

٦ - انظر ترجمة القاضي عياض للباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد والتبيين لابن عساكر ص ١١٩ - ١٢٠ ، والكامل لابن الاثير ج ٩ ص ٦ .

٧ - هو : محمد بن خفيف أبو عبدالله الشيرازي شيخ اقليم فارس وصاحب الاحوال والمقامات ، وهو من اعيان تلامذة الشيخ أبي الحسن الاشعري وشيخ للباقلاني ، وستأتي ترجمته في شيوخه ان شاء الله تعالى ، توفي عام ٣٧١ هـ . شذرات الذهب ج ٣ ص ٧٦ .

يُدارس فيه اصحاب « اللع » للشيخ أبي الحسن الاشعري قلت له :
 تماد على التدريس لما كنت ، فقال لي : اصلحك الله انما انا بمنزلة
 التميم عند عدم الماء ، فاذا وجد الماء فلا حاجة الى التميم ، فقلت له : جزاك
 الله خيرا ، وما انت بتميم ، بل لك حظ وافر من هذا العلم ، وانست
 على الحق ، والله ينصرك (٨) .

وهكذا بقى القاضي ابو بكر في شيراز يناظر المعتزلة ، ويرد عليهم
 حتى اذا رأى منه عضد الدولة ما رأى من سداد الرأي ، وقوة الحجج ،
 وانتصاره على من بمجلسه من رؤساء المعتزلة ، مال اليه ، وأعجب به ،
 ودفع اليه بابنه صمصام الدولة يعلمه مذهب اهل السنة ، والف له
 كتاب التمهيد (٩) وتوثقت بينه وبين صاحبه الصلات .

وهكذا كانت الرحلة علمية بما جرى فيها من مناظرات وبما وقف
 فيها على آراء القوم ، وما رد به عليهم حتى لقد ألف كتابا سماه
 الشيرازيات ، ولعله يكون قد ضمنه مناقشاته ، ومناظراته في شيراز .

ولم يزل الباقلاني مع عضد الدولة الى أن قدم بغداد . وكان دخوله
 اياها في سنة ٣٦٧ ، وظل الباقلاني اثيرا لديه ، حتى انه جعله رئيس
 البعثة التي أوفدها في سنة ٣٧١ هـ الى ملك الروم (١٠) .

- ٨ - ازهار الرياض في اخبار عياض لشهاب الدين أحمد بن محمد
 المقرئ التلمساني : ج ٣ ص ٨٠ .
 ٩ - التبيين لابن عساكر ص ١١٩ - ١٢٠ ، وترجمة الباقلاني الملحقه
 بكتاب التمهيد ، والكمال لابن الاثير ج ٩ ص ٦ .
 ١٠ - مقدمة كتاب اعجاز القرآن للسيد أحمد صقر ص ٢٧ .

رحلته إلى الروم :

كان سبب رحلته إلى الروم أنه لما مات ارمانوس ملك الروم ، وخلفه ولديه : باسيل وقسطنطين طمع بعض قواده في ملكه ، وكان حين هؤلاء الطامعين السقلا دوس المعروف بورد الرومي الذي أعلن الحرب على ولدي الملك ، ولكنهما هزماه ، فالتجأ إلى عضد الدولة يستحمية ويستنصره ، وعلم الاخوان بذلك ، فارسلوا من قبيلهما رسولا إلى عضد الدولة ليقضه على وزر خطته ، وليعرض على الملك أن يسلم اليهما وردا في نظير اطلاق سراح جميع أسرى المسلمين في بلاد الروم ، فمال عضد الدولة إلى ذلك ولكنه لم يسلم اليهما وردا ، وإنما أرسل أبا بكر الباقلائي إلى باسيل ، وقسطنطين ليفاوضهما في هذا الامر ، وذهب الباقلائي إلى بلاد الروم ، وعاد معه مشروع معاهدة ، ولكن عضد الدولة بدا له أن يظفر في المعاهدة باسترجاع بعض الحصون الإسلامية التي كانت واقعة في أيدي الروم فارسل هذه المرة أبا اسحاق بن شهرام ، ليكمل ما بدأه الباقلائي فلما رجع أبو اسحاق ، وجد عضد الدولة قد اعتل العلة التي مات منها سنة ٣٧٢ هـ فوق ابنه صمصام الدولة المعاهدة بشروطها (١١) .

هكذا ظهر لنا أن الرحلة كانت في ظروف سياسية ، ولم تكن ظروفها غامضة أو غير معروفة السبب ، وكذلك لم تكن مهمة الباقلائي في هذه الرحلة مدنية علمية فقط لتبادل الآراء ، ومعرفة وجهات النظر الدينية ، كما يقول محققا التمهيد : محمود محمد الخضيري ، ومحمد عبد الهادي أبو ريده . نعم المؤرخون أنه قيد دار بين

١١ - انظر : الكامل لابن الاثير ج ٨ ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

الباقلائي وبين ملك الروم فمن حضر مجلسه من البطارقة والقسس بغض المناقشات العلمية حول وجهات النظر الدينية ، إلا أن ذلك لا يجعل مهمة الرحلة مدنية علمية صرفة ، لأن سببها - كما علمنا - كان لتحقيق هدف سياسي بحث ، ولا عجب في ذلك ، فإن الفقهاء والعلماء كانوا يقومون بالسفارة بين الملوك لأنهم كانوا الطبقة المستنيرة في البلاد .

ولا شك أن شخصية الباقلائي القوية كانت ترشحه للقيام بمثل هذه الأدوار السياسية فقد ذكر ابن الأثير أن قرواش بن المقلد أمير بني عقيل ، الذي آنت إليه السيادة في الموصل ، والانباء والمدائن ، والكوفة خطب للخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمي ، فارس - الخليفة العباسي القادر بالله أبا بكر الباقلائي إلى بهاء الدولة البويهية لكي يقنعه بأن يعمل على قمع هذه الحركة ، فأرسل بهاء الدولة جيشاً اضطّر قرواش إلى إعادة الخطبة لتخليفة العباسي (١٢) .

سفارة القاضي الباقلائي عند ملك الروم :

علمنا أن ذهاب القاضي الباقلائي إلى عضد الدولة بشيراز ، وظهوره على رؤساء المعتزلة في مجلسه وأعجاب عضد الدولة به وقيامه بتعليق ابنه صمصام الدولة مذهب أهل السنة ، وتأليفه كتاب التمهيد له . كل هذه الاعتبارات رفعت من مكانة انقاضي ، وجعلته محل ثقة عضد الدولة ، الأمر الذي كان سبباً في جعله رئيس البعثة التي أوفدها سنة ٣٧١ هـ إلى ملك الروم (١٣) .

١٢ - الكامل لابن الأثير ج ٩ ص ٨٣ .

١٣ - مقدمة كتاب اعجاز القرآن ص ٢٧ .

عندما تهيأ الباقلاني للخروج الى القسطنطينية ، قال له ابو القاسم المطهر بن عبد الله ، وزير عضد الدولة : الطائع خروجك فسأله عن معنى هذا الكلام ، فلما فسر له مراده ، قال الباقلاني : لا أقول بهذا ، لأن السعد والنحس كله ، والشر والخير بيد الله عز وجل وليس للكواكب ههنا مثقال ذرة من القدرة ، وإنما وضعت كتب المنجمين ليتعيش بها الجاهلون من العامة ، ولا حقيقة لها ، فقال الوزير : احضروا الي ابا سليمان المنطقي (١٤) فليست المناظرة من شأني ولا انا قائم بها ، وإنما انا احفظ علم النجوم ، واقول : اذا كان من النجوم كذا كان كذا ، وأما تعليقه فهو من علم المنطق ، فأحضر وأمر بمكالمة الباقلاني ، فقال ابو سليمان للوزير : هذا القاضي يقول : ان الباري - سبحانه - قادر على أن يركب عشرة انفس في ذلك المركب الذي في دجلة فاذا وصلوا الجانب الآخر ، يكون الله قد زاد فيهم آخر ، فيكونون احد عشر ، ويكون الحادي عشر قد خلقه الله في ذلك الوقت ، ولو قلت انا : لا يقدر على ذلك أو هو محال ، قطعوا لساني وقتلوني ، وأن أحسنوا الي كتفوني ورموني في دجلة ، واذا كان الامر كما ذكرت لم يكن لمناظرتي معه معنى ، فالتفت الوزير الى الباقلاني وقال : ما تقول ايها القاضي ؟ فقال ليس كلامنا جاهلنا في قدرة الباري تعالى ، والباري قادر على كل شيء ، وان جحد هذا الجاهل ، وإنما كلامنا في تأثير هذه الكواكب ، فانتقل الى ما ذكر

١٤ - هو : محمد بن طاهر بن بهرام ابو وسليمان السجستاني المنطقي صاحب « صوان الحكمة » وغيره وشيخ ابي حيان التوحيدي توفي في حدود سنة ٣٨٠ هـ .

لعبزوه وقفة معرفته .^{١٥} والأ في تعلق للكلام في قبيرة الباري عز وجل في مسألتنا ؟ وأنا وإن قلت : ان القدير تعالى قادر على ذلك ، ما أقول : انه يخرق العادة ويفعل هذا ، لأنه لا يجوز عندنا ان يخلق اليوم انسانا من غير ابوين ، فإذا كان كذلك فقد علم الوزير ان هذا فرار من السخف ، فقال الوزير : هو كما ذكرت ، وقال أبو سليمان المنطقي : المناظرات دربة وتجربة ، وأنا لا أعرف مناظرات هؤلاء القوم ، وهم لا يعرفون مواضعنا ، وعباراتنا ، ولا تجميل المناظرة بين قوم هذا حالهم ، فقال له الوزير : قبلنا اعتذارك والحق أبلغ ، ثم مال إلى الباقلاني بوجهه ، وقال له : سر في رعاية الله (١٥) .

يذكر ابن الاثير ان سفارة الباقلاني بين عضد الدولة وملك الروم كانت عام ٣٧١ هـ . وكان ملك الروم في هذه المدة هو الامبراطور باسيلوس الثاني حكم من سنة ٣٦٥ هـ إلى سنة ٤١٦ (١٦) .

مناظراته :

كان من الطبيعي ان لا تخلو حياة الباقلاني من مناظرات ، ومناقشات علمية خصوصا في عصر كعصره الذي كان يموج بمختلف المذاهب والنحل المختلفة ، فقد عرف الباقلاني باعتزازه بالعلم ومقدرة فائقة على ايراد الحجج الدامغة ، وما أوتي من ملكة البيان وسرعة البديهة ، كل ذلك جعل منه منظرا لا يباري ، ومدافعا عن المذهب لا يدرك شأوه ، وحسبنا هنا أن نشير إلى مناظرتين من مناظراته للتعرف على أسلوبه في الجدل ومقدرته البالغة في افحام الخصوم .

١٥ - ترجمة الباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد ص ٢٥١ .

١٦ - الكامل لابن الاثير ج ٩ ص ١١ - ١٢ .

١ - إحدى هاتين المناظرتين كانت بينه وبين بعض رؤساء المعتزلة الذين كانوا في مجلس عضد الدولة ، فناظرهم الباقلاني وظهر عليهم .

فلنتترك الباقلاني يحدثنا عن تفاصيل ما جرى حول دخوله على مجلس عضد الدولة وما دار فيه من مناظرات ، كما أوردها القاضي عياض بسنده عن الباقلاني ، فانه يعد ان وصل الى شيراز وسأل عن موعد الدخول الى عضد الدولة ، قيل له : يوم الجمعة لا يحجب عنه صاحب طيلسان ، يقول الباقلاني : فلما كان من الغد ودخت على الملك ، وكان اذا صلى الظهر وقعد العلماء ، رفع الحجاب ودخل كل صاحب طيلسان ، فدخلت والناس قد اجتمعوا والملك قاعد على سرير ملكه ، وبين يديه غلمان بأيديهم السيوف المحلاة والناس صفوف على يسار الملك ، وفوق الكل قاضي القضاة بشر بن الحسن ، وكان يدخل مع الوزراء في وزارتهم ويصغي الملك الى رأيه في أمر الدولة ، فلما رأيت ذلك كرهت ان اتقدم على الناس واتخطى رقابهم من غير أن أرفع ، ولم تدعني نفسي أن أقعد في آخريات الناس وكان عن يمين الملك المجلس خاليا ولا يقعد هناك الا الملك أو وزير عظيم المنزلة ، فمضيت ، وقعدت عن يمينه بخذاء قاضي القضاة عن يساره ، فنظر الملك لقاضي القضاة نظرا منكرا وقد فزعوا لفعلي ، واضطربوا لانه كان عندهم من الجنايات العظام ، وما كان في المجلس من يعرفني الا رجل واحد (١٧) فقال للقاضي : هذا هو الرجل الذي طلبه الملك من البصرة ، فقال قاضي القضاة : اطال الله بقاء مولانا ،

١٧ - لعله ابن خفيف الذي ذكر القاضي انه استقبله في شيراز ، كما جاء في الرواية الواردة في أزهار الرياض ج ٣ ص ٧٨-٨٤ .

هذا هو الرجل الذي كتبت فيه ، وهو لسان المثبته ، فالتفت الملك الى
العلماء والحجاب فطاروا من بين يديه ، ثم اقبل فقال : اذكروا له مسألة .
وكان في المجلس رئيس البغداديين من المعتزلة ، وهو الاحدب ،
وكان افصح من عندهم وأعلمهم ، وعدد كثير من معتزلة البصرة ، أقدمهم
أبو اسحاق النصيبيني ، فقال الاحدب لبعض تلاميذه : سله ، هل لله
تعالى أن يكلف الخلق بما لا يطيقون ؟ أو ليس له ذلك ، - وكان غرضه
تقبيح صورتنا عند الملك - فقلت له : ان أردتم بالتكليف القول المجرد ،
فقد وجد ذلك ، فان الله تعالى قال : « قل كونوا حجارة أو حديدًا » (١٨) .
ونحن لا نقدر أن نكون حجارة ولا حديدًا ، وقال تعالى : انبئوني باسماء
هؤلاء ان كنتم صادقين . قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك
انت العليم الحكيم (١٩) فطالبهم بما لا يعلمون . وقال : « يوم يكشف عن
ساق ، ويدعون الى السجود فلا يستطيعون » (٢٠) وهذا كله أمر بما لا
يقدر عليه الخلق . وان أردتم بالتكليف الذي نعرفه ، وهو ما يصح فعله
وتركه ، فانكلام متناقض ، وسؤنك فاسد ، فلا يستحق جوابًا ، لأنك
قلت : تكليف ، والتكليف اقتضاء فعل ما فيه مشقة على المكلف ، وما لا يطاق لا
يفعل لا بمشقة ولا بغير مشقة . فسكت السائل . واخذ الكلام الاحدب
فقال ، أيها الرجل سئلت عن كلام مفهوم ، فطرحته في الاحتمالات ،
وليس ذلك بجواب . وجوابه اذا سئلت : هل لله تعالى ان يكلف الخلق
ما لا يطيقون - ان تقول : نعم ، له أن يكلف ، أو ليس له أن يكلف .
فعدلت عن الجواب ، الى ما ليس بجواب ، وهذا اضطراب شديد ، قال

١٨ - سورة الاسراء : آية ٥٠ .

١٩ - سورة البقرة : آية ٣١ - ٣٢ .

٢٠ - سورة القلم : آية ٤٢ .

القاضي : فاحفظني كلامه لما لم يوقرنى توقير اشيوخ ، ولم يخاطبني بما يليق ! وقلت له : يا هذا أنت نائم وزجلاك في الماء ، انما ظرحت السؤال في الاحتمالات ، وقد بينت لك الوجوه المحتملة ، فان كان معك في المسألة كلام فيماته ، والا تكلم في غيرها ! فاحاد الكلام الاول ، فقال الملك للاحب : أيها الشيخ ، قد بين الاحتمال ، وليس لك أن تعيد عليه ، ولا أن تغالطه ثم اني ما جمعتكم الا للفائدة لا للمهاترة ، ولما لا يليق بالعلماء : ثم التفت الملك الي وقال لي : تكلم على المسألة . فقلت : ما لا يطاق على ضربين : أحدهما لا يطاق للعجز عنه ، والآخر لا يطابق للاشتغال عنه بضده ، كما يقال : فلان لا يطيق التصرف لاشتغاله بالكتابة ، وما اشبه ذلك ، وهذا سبيل الكافر : انه لا يطيق الايمان لا لأنه عاجز عن الايمان ، لكنه لا يطيقه لاشتغاله بضده الذي هو الكفر ، فهذا يجوز تكليفه بما لا يطاق ، وما اعاجز فما ورد في الشريعة تكليفه ، ولو ورد لكان جائزا وصوابا ، وقد اثنى الله تعالى على من سأله الا يكلفه ما لا يطيق ، فقال عز وجل : « ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ، لأن الله تعالى له أن يفعل في ملكه ما يريد . ثم تجاوزوا الاحدب الى غيره من الكلام ، ومال الملك الى قلبي .

ثم سأل النصيبيني عن مسألة الرؤية : هل يرى الباري سبحانه بالعين ؟ وهل تجوز الرؤية عليه أو تستحيل ؟ وقال : كل شيء يرى بالعين ، فيجب ان يكون في مقابلة العين ، فالتفت الملك الي وقال : تكلم أيها الشيخ في المسألة . فقلت : لو كان الشيء يرى بالعين ^{فان} فتعجب يكون في مقابلة العين على ما قال ، ولكن لا يرى الشيء بالعين . فتعجب الملك من قلبي ، والتفت الى قاضي القضاة فقال : اذا لم ير الشيء

بأعين ، فبأي شيء يرى ؟ فقال : فيسأله الملك . فقال : أيها الشيخ ، فبأي شيء يرى إذا لم ير بالعين ؟ فقلت يرى بالادراك الذي في العين وهو البصر (٢١) ولو كان المشي يرى بالعين لكان يجب ان يرى بكل عين قائمة ، وقد علمنا ان الاجهر عينه قائمة ولا يرى بها شيئا . فزاد الملك تعجبا ، وقال للنصيبيني : تكلم . فقال : اني لم اعلم انه يقول هذا ، ولا بنيت الا على ما نعرف ، وظننت أنه يسلم أن الشيء يرى بالعين ! فغضب الملك وقال : ما أنت مثل الرجل ، لأنك بنيت المسألة على الظن . ثم التفت الي وقال لي : تكلم أنت . فقلت : العين لا ترى ، وانما ترى الاشياء بالادراك الذي يحدثه الله تعالى فيها ، وهو البصر ، الا ترى ان المحتضر يرى الملائكة ونحن لا نراهم ؟ وكان النبي صلى الله عليه وسلم يرى جبريل عليه السلام ، ولا يراه من حضره ؟ والملائكة يرى بعضهم بعضا ولا نراهم نحن ؟ والغليل على جواز رؤية الباري تعالى ، انه ليس فيها قلب للحقائق ، ولا افساد للأدلة ، ولا الحاق صفة نقص بالقديم تعالى ، فوجب أن يكون كسائر الموجودات ، لأنه تعالى موجود ، والشيء انما يرى لأنه موجود ، لأن المرئي لم يكن مرئيا لأنه جنس ، لأننا نرى سائر الاجناس المختلفة ، ولا لقيام معنى بالمرئي ، لأننا نرى الاعراض التي لا تحمل المعاني ، وقد ثبت بالنص وجوب رؤية

٢١ - يرى الباقلاني ان العقل هو المدرك ، وأما الحواس فما هي الا أدوات تخدم العقل ، وأن العلم الحاصل من الحواس الخمس علم ضروري يلزم النفس لزوما لا يمكن معه الشك في المدرك ، ويرى ان تسمية الادراكات الموجودة بالحواس لمسا وذوقا وشما الى آخر ذلك انما جرت على سبيل المجاز ، فادراك اللموس شيء غير فعل اللمس ، وادراك المحسوس المرئي غير فعل العين وهكذا .
انظر التمهيد ص ٣٦ .

الحق سبحانه في السائر الآخرة . ثم جرى له في هذا المجلس كلام كثير أعجب به الملك . ثم أقبل على قاضي القضاة فقال له : ألم أقل لك : إن مذهبا طبق الارض لا يد له من ناصر ؟ ولما انقضى المجلس صحبني بعض الحجاب الى منزل هيمي لي فيه جميع ما احتاج اليه ، فسكنته . ولما خرج الباقلاني قال المنك لقاضيه : فكرت بأي قتلة أقتله لجلوسه حيث جلس بغير أمسري ، واما الآن فقد علمت انه أحق بمكاني مي ، ولكنني مبتلى بالملك ثم دفع اليه ابنته صمصام الدواة ليعلمه مذهب أهل السنة ، فعلمه وألف له كتاب التمهيد (٢٢) .

ولكن جاء في رواية ابن المقرئ التلمساني ما يدعو الى الاستغراب والتعجب ، إذ انها تفيد ان الفارابي صاحب المنطق كان موجودا في المجلس ، وقد أمن بمكة الباقلاني ، فلم يستطع وتلجلج في كلامه وإقشعر ، وقال : إنما انا صاحب اضطراب ، وهؤلاء العلماء : الاحدب وبرغوث وغيرهما لم يقدرُوا على كلامه ، وهم فرسان الكلام من أساطين الجدل والمناظرة ، فكيف أقدر أنا على كلامه (٢٣) .

فهذه الرواية غريبة حقا ، لأن الفارابي - كما يذكر المؤرخون -

٢٢ - انظر في كل ما تقدم : ترجمة الباقلاني المستتلة من ترتيب المدارك للقاضي عياض الملحة بكتاب التمهيد ، وازهار الرياض في اخبار عياض لشهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني ج ٣ ص ٧٨ - ٨٤ وتبين كذب المقرئ لابن عساكر ص ١١٩ - ١٢٠ والكامل لابن الاثير ج ٩ ص ٦ .

٢٣ - ازهار الرياض في اخبار عياض لشهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني : ج ٣ ص ٨٤ .

توفي سنة ٣٣٩هـ (٢٤) يعني ذلك أن الباقلاني كان أبين سنة واحدة بحام.
وفاة الفارابي ، إذ أنه من موليد عام ٣٣٨هـ كما سبق تقدير ميلاده ، فعلى
هذا لا يتصور بينهما هذا اللقاء العلمي .

٢ - مناظرات الباقلاني في بلاط الروم :

لقد اورد القاضي عياض في وصف دخول الباقلاني على بلاط
الروم ، وما دار بينه وبين مطارنة الروم وملكيهم ، تفاصيل تبرز روعة
شخصية الباقلاني بوضوح ، وتدلنا على ما كان يتمتع به من ابناء نفس ،
واعتراز بالعلم ، ولحاح ذكية ، وشمائل مرضية فلتشارك الباقلاني
يحدثنا عن هذه الرحلة وما جرى فيها - كما جاء في ترتيب المدارك -
يقول الباقلاني : فلما وصلنا الى القسطنطينية ، ارسل الينا الملك من
يستقبلنا ويقول لنا : لا تدخلوا على الملك بعمائمكم حتى تنزعوها ، الا
ان تكون مناديل لطافاً ، وحتى تنزعوا اخفافكم ، فقلت : لا افعل ولا
ادخل الا بما انا عليه من الزي واللباس ، فان رضيتم ، والا فتخذوا
الكتب تقرأونها ، وارسلوا بجوابها ، واعود بها . فاخبر بذلك الملك ،
فقال : اريد معرفة سبب هذا ، وامتناعه عما مضى عليه رستمي فنع
الرسول ؟ فسألت عن ذلك ، فقلت : انا رجل من علماء المسلمين ، وما
تعبوننا منا ذل وضيق ، والله تعالى قد رفعنا بالاسلام ، واعزنا بنبيتنا
محمد صلى الله عليه وسلم وأيضا فان من شأن الملوك اذا بعثوا رسلهم

٢٤ - انظر : مفتاح السعادة ومصباح السيادة : لطاش كبري زادة
ج ١ ص ٢٦٠ والتفكير الفلسفي في الاسلام للدكتور عبدالحليم
محمود ج ٢ ص ١١٧ نقلا عن ابن خلكان ، وفي الفلسفة
الاسلامية للدكتور ابراهيم المذكور ج ٢ ص ٨٠ .

الى ملك آخر رفع اقدارهم ، لا اذلالهم ، سيما اذا كان الرسول من اهل العلم ، ووضع قدره انهدام جانبه عند الله تعالى ، وعند المسلمين .

فعرف الترجمان الماك بذلك ، فقال : دعوه يدخل ومن معه كما يشاؤون فدخل الباقلائي ومن معه كما ارادوا ، وسأل الملك عن السبب في امتناعه عن اتباع ما جرى به رسمه مع الرسل من قبل ، فشرح وجهة نظره ، وذكره : أن رسوله قد دخل بملابسه على أمير المؤمنين الطائع ، وادخل بها على السلطان عضد الدولة ، ثم قال : فما تنكرون علي هذا ، وانا من علماء المسلمين ؟ فان دخلت بغير هبتي ، ورجعت الى حكمك اهنت العلم ونفسي ، وذهب عند المسلمين جاهي . فقال الملك لترجمانه : قل له : قد قبلنا عذرك ورفعنا منزلتك ، وليس محلك عندنا محل سائر الرسل ، وانا محك عندنا محل الابرار الاخيار ، وقد اخبرنا صاحبكم في كتابه أنك لسان المسلمين ، والمناظر عنهم ، وانا اشتهدني أن اعرف ذلك منك ، كما ذكروه عنك ، فقلت : اذا اذن الملك . فقال : انزلوا حيث أعددت لكم ، ويكون بعد هذا الاجتماع ، فنهضنا الى موضع اعد لنا . فلما كان يوم الاحد ، بعث الملك في طلبي ، وقال لي من بعثه : من شأن الرسول حضور مائدة الملك ، فيجب أن تجيب الى طعامنا ، ولا تنقض كل رسومنا . فقلت له : انا من علماء المسلمين ، ولست كالرسل من الجند وغيرهم الذين يعرفون ما يجنري في هذا الموطن عليهم ، والملك يعلم أن العلماء لا يقدرّون أن يدخلوا في هذه الاشياء وهم يعلمون ، واخشى أن يكون على مائدته من لحوم الخنازير ، وما حرمه الله تعالى ، على رسوله وعلى المؤمنين . فذهب الترجمان ، وعاد علي ، وقال : يقول لك الملك : ليس على مائدتي ، ولا في شيء من طعامي شيء تكرهه ، وقد

استحيشت ما اتيت به ، وما انت عندنا كبائر الرسل ، بل أعظم ،
وما كرهت من لحوم الخنازير انما هو خارج من حضرتي ، وبيني وبينه
حجاب ، فنهضت على كل حال ، وجلست ، وقدم الطعام ، ومددت يدي
واوهمت الاكل ، ولم آكل منه شيئا مع اني لم ار على مائدته ما يكره .

فلما فرغ من الطعام بخر المجلس وغطره ، ثم قال :

هذا الذي تدعونه في معجزات نبيكم : من انشقاق القمر ، كيف
هو عندكم ؟ فقلت : هو صحيح عندنا ، انشق القمر على عهد رسول
الله حتى رأى الناس ذلك ، وانما رآه الحضور ، ومن اتفق نظره اليه
في تلك الحال . فقال الملك : ولم يره جميع الناس ؟ قلت : لأن الناس
لم يكونوا على أهبة ووعده لحضوره .

فقال : وهذا القمر بينكم وبينه نسبة وقرابة ؟ قلت : فهذه المائدة
بينكم وبينها نسبة ؟ وأنتم رأيتموها دون اليهود والمجوس والبراهمة
واهل الالحاد ، وخاصة يونان جيرانكم ، فانهم كلهم منكرون لهذا
الشان ، وأنتم رأيتموها دون غيركم ؟

فتحير الملك . وقال بتلاذه : سبحان الله . وأمر باحضار فلان
القسيس ليكنمني وقال : نحن لا نطيعه ، لأن صاحبه قال : ما في مملكتي
مثله ، ولا للمسلمين في عصره مثله . فلم اشعر اذ جاء برجل كالذئب
اشقر الشعر ، فقعد . وحكى عليه المسألة ، فقال : الذي قاله المسلم
لازم ، وهو الحق ، لا أعرف له جوابا الا بما ذكره . فقلت له : اتقول
أن الخيسوف اذا كان يراه جميع أهل الارض ؟ ام يراه اهل الاقليم
الذي بمحاذاة ؟ قال : لا يراه الا من كان في محاذاته .

فقلت : فما انكرت من انشقاق القمر اذا كان في ناحية ان لا يراه
الا اهل تلك الناحية ، ومن تاهب للنظر له ، فاما من اعرض عنه او كان
في الامكنة التي لا يرى القمر منها فلا يراه .

فقال : كما قلت لا يدفعك عنه دافع ، وانما الكلام في الرواة الذين
نقلوه ، فاما الطعن في غير هذا الوجه فليس بصحيح . . فقال الملك :
وكيف يطعن في النقلة ؟ فقال القسيس : شبه هذا من الآيات - اذا
صح وجب أن ينقله الجرم الصغير ، حتى يتصل بنا العلم الضروري به ،
ولا لم نعلم ذلك بالضرورة - دل على أن الخبر مفتعل باطل :

فالتفت الملك الي وقال : الجواب ؟

قلت : يلزمه في نزول المائدة ما يلزمني في انشقاق القمر ، ويقال
لو كن نزول المائدة صحيحاً لوجب ان ينقله العدد الكثير ، فلا يبقى
يهودي ولا نصراني ولا وثني الا ويعلم هذا بالضرورة ، ولما لم يعلموا
ذلك بالضرورة دل على أن الخبر مكذوب .

فبهت القسيس والملك ومن ضمه المجلس ، وانفض المجلس على
هذا .

قال الباقلاني : ثم سألني الملك في مجلس ثان ، فقال : فما تقولون
في المسيح عيسى ابن مريم ؟

قلت : روح الله وكلمته وعبده ، ونبيه ورسوله ، كمثل آدم
خلقه من تراب ، ثم قال له : كن فيكون ، وتلوت عليه النص .

فقال : يا مسلم ، تقولون : المسيح عبد ؟

فقلت : نعم ، كذا نقول ، وبه ندين .

قال : ولا تقولون : انه ابن الله ؟

قلت : معاذ الله ، ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من اله ،
انكم لتقولون قولاً عظيماً ، فاذا جعلتم المسيح ابن الله ، فمن ابوه
وأخوه وحمه وعمه وخاله ؟ - وعددت عليه الأقارب - فتحير ، وقال :
يا مسلم : العبد يخلق ويحيى ويميت ، ويبرئ الاكمه والابرص ؟
فقلت : لا يقدر العبد على ذلك ، وانما ذلك كله من فعل البارئ
عز وجل .

قال : وكيف يكون المسيح عبداً لله وخلقا من خلقه ، ، وقد اتى
بهذه الآيات ، وفعل ذلك كله ؟

قلت : معاذ الله ، ما احيا المسيح الموتى ، ولا ابرأ الاكمه
والابرص . فتحير وقل صبره ، وقال : يا مسلم تنكر هذا مع اشتهاؤه
في الخلق ، وأخذ الناس له بالقبول ؟

فقلت : ما قال احد من أهل الفقه والمعرفة : ان الانبياء عليهم
السلام - يفعلون المعجزات من ذاتهم ، وانما هو شيء يفعله الله تعالى
على ايديهم تصديقا لهم ، يجري مجرى الشهادة .

فقال : قد حضر عندي جماعة من اولاد نبيكم ، وأهل دينكم ،
المشهور فيكم ، وقالوا : ان ذلك في كتابكم .

فقلت : ايها الملك ، في كتابنا ان ذلك كله باذن الله تعالى .
وتلوث عليه قوله تعالى « اذ قال الله : يا عيسى ابن مريم ، اذكر نعمتي
عليك وعلى والدتك اذ ايدتك بروح القدس ، تكلم الناس في المهبط

وكهذا ، واذا علمتكم الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ، واذا تخليق من الطين كهيفة الطير باذني ، فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني ، وتبرئني الاكمة والابرص باذني ، واذا نخرج الموتى باذني « ٢٥ » وقلت انما فعل ذلك كله بالله وحده لا شريك له ، لا من ذات المسيح ولو كان المسيح يحيي الموتى ، ويبرئ الاكمة والابرص من ذاته ، لجاز ان يقال : ان موسى فلق البحر ، واخرج يده ببطاء من غير سوء من ذاته ، وليسست معجزات الانبياء ، عليهم السلام ، من ذاتهم وافعالهم دون ارادة الخالق ، فلما لم يجز هذا ، لم يجز ان تسند المعجزات التي ظهرت على يد المسيح اليه .

فقال الملك : وسائر الانبياء كهم ، من آدم الى من بعده - كانوا يتضرعون للمسيح حتى يفعل ما يطلبون !!

قلت : او في لسان اليهود عظم ، لا يقدرون ان يقولوا : ان المسيح كان يتضرع الى موسى ؟ وكل صاحب نبي يقول : ان المسيح كان يتضرع الى نبيه !؟

فلا فرق بين الموضعين في الدعوى . وانفض المجلس على هذا . قال الباقلاني : وفي تكلمنا في مجلس ثالث ، قلت : لم اتحد اللاهوت بالناسوت ؟

فقال : اراد ان ينجي الناس من الهلاك . فقلت : وهل درى بأنه يقتل ويصلب ويفعل به كذا ، ولم يامن من اليهود ؟

فأَن قلت : أنه لَمْ يدر ما أراد اليهود ، بطل أن يكون لها ، وإذا
بطل أن يكون لها بطل أن يكون ابننا .

وإن قلت : قد درى ودخل في هذا الأمر على بصيرة ، فليس بحكيم ،
لأن الحكمة تمنع من التعرض لبلاء . فبهت (٢٦)

ويذكر أن عساكر وغيره مما دار في تلك المجالس : أن الباقلاني
دخل يوما على الملك ، فرأى عنده بعض المطارنة ، فقال لكبيرهم
— مناعبا — كيف أنت وكيف الأهل والأولاد ؟

فقال له الملك وقد تعجب من قوله : ذكر من أرسلك في كتاب
الرسالة أنك لسان الأمة ومتقدم على علماء الملك ! أما علمت أننا ننزه
هؤلاء عن الأهل والأولاد ؟

فقال القاضي الباقلاني : انتم لا تنزهون الله ، سبحانه وتعالى ،
عن الأهل والأولاد ، وتنزهونهم !؟

فكان هؤلاء المطارنة عندكم أقدم وأجل وأعلى من الله ، سبحانه
وتعالى !!؟

فسقط في أيديهم ، ولم يردوا جوابا .

ومرة أخرى أراد ملك الروم أن يحط من قيمة الباقلاني ودينه ،
فقال له : أخبرني عن قصة عائشة زوج نبيكم ، وما قيل فيها ؟

فقال له القاضي أبو بكر : هما اثنتان ، قيل فيهما ما قيل :

٢٦ — انظر في كل ما تقدم : ترجمة القاضي عياض للباقلاني الملحقه
بكتاب التمهيد .

بين يديه . ولكن ما سمعه الملك عن الباقلاني ، وانفته وعزته ، جعله يعتقد انه لن يقوم بهذه المراسيم ، ففكر في ذلك فانتهي تفكيره الى ان يحتال بوضع السرير الذي يجنس عليه ، خلف باب صغير لا يمكن لاحد أن يدخله الا راکما ، حتى اذا دخل الباقلاني دخل منحنيا ، وكان ذلك عوضاً عن ركوعه بين يدي الملك ، فلما أمر بادخال الباقلاني من الباب ، فطن بذكائه الى الحيلة ، فبدلاً من أن يدخل بوجهه ، دخل بظهره ، وهو يمشي الى الخلف ، حتى صار بين يدي الملك مستقبلاً اياه بظهره ، ثم رفع رأسه ، ونصب ظهره ، وادار وجهه للملك . فعجب الملك ممن فطنته ، ووقعت الهيبة في نفسه .

هذه الرواية أنكرها الاستاذ السيد أحمد صقر محقق كتاب اعجاز القرآن للباقلاني ، حيث يقول : « ولست اشك في أن هذه الرواية اسطورة من الاساطير التي نسجت خيوطها حول رحلة الباقلاني الى القسطنطينية ، وفيما قصه الباقلاني ، من امتناعه من خلع عمامته ونزع خفه ، وتهديده بعدم الدخول على الملك ، ونزول الملك على رأيه ، وقوله : دعوه يدخل ومن معه كما يشاؤون - : ما يجعل هذه الفكرة الساذجة بعيدة الوقوع . ولو قد وقعت لتحدث بها الباقلاني ، فيما حدث به من أخبار رحلته (٢٩) » .

ولكن لا أراني أميل الى انكار هذه الرواية ، واعتبارها فكرة ساذجة ، بعيدة الوقوع ، ذلك لأن اصول هاتيك المراسيم في بلاط

الملوك كانت لها أهمية قصوى في نظرهم ، يعتبر نقضها خطأ من شأنهم ،
ومسا بسيادتهم .

ولا يعتبر عدم ذكر الباقلاني لهذه الحادثة دليلاً على عدم وقوعها ،
لأن القاضي عياض نفسه الذي ينقل تفاصيل هذه الرحلة بسنده عن
الباقلاني - لم يغفل هذه الرواية ولا وقف منها موقف الشك أو
التضعيف بل ذكرها نقلاً عن الخطيب البغدادي . وكذلك فإن هذه
الرواية لم ينفرد بها الخطيب البغدادي كما يوحي بذلك محقق كتاب
اعجاز القرآن . بل توارد أكثر المؤرخين على روايتها ، كابن عساکر
وابن كثير ، والسمعاني وابن الأثير وغيرهم (٣٠) .

٣٠ - انظر : تبين كذب المفتري لابن عساکر ص ٢١٨ البداية
والنهاية لابن كثير ج ١١ ص ٣٥٠ والانساب للمسعودي ص ٦٢
والكامل لابن الأثير ج ٩ ص ١١-١٢ .

الفصل الرابع :

في شيوخه وتلاميذه ، ومؤلفاته :

شيوخه :

يذكر المؤرخون أن الباقلاني تتلمذ لكثير من الشيوخ ، درس عليهم ونهل من علمهم ، ونحن لا نستطيع أن نحصيهم ، وإنما نشير إلى من وقفنا عليه منهم ، فهم :

١ - ابن مجاهد : وهو أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي صاحب الاشيعري ذو التصانيف الكثيرة في الأصول ، قدم من البصرة ، وسكن بغداد (١) ودرس عنده الباقلاني الأصول والكلام (٢) وكان حسن السيرة والتدين ، وكان فقيهاً جانباً متقناً ، يذكر السبكي أن الباقلاني تتلمذ على ابن مجاهد رثى الباطلي ، إلا أنه كان أخص بابن مجاهد على حين كان الاسفراييني وابن فورك أخص بالباهلي (٤) .

ويعتبر ابن عماد الحنبلي وفاته بعد الثلاثمائة والستين (٥) .

- ١ - شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي : ج ٣ ص ٧٤ .
- ٢ - تاريخ بغداد للحافظ الخطيب البغدادي : ج ١ ص ٣٤٣ .
- ٣ - تبين كذب الخوري لابن عساكر : ص ١٧٧ .
- ٤ - طبقات السبكي ج ٢ ص ٢٥٦ .
- ٥ - شذرات الذهب ج ٣ ص ٧٤ .

٢ - أبو الحسن البجلي البصري صاحب أبي الحسن الأشعري : يذكر ابن عساكر انه كان اماميا في الاول ، بل كان رئيسا مقدما عند الطائفة الامامية ، فانتقل عن مذهبهم بسبب مناظرة جرت له مع الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله ، ألزمه فيها الحجة ، فبان له الخطأ فيما كان عليه ، فترك مذهب الامامية ، واختلف الى أبي الحسن الأشعري ، ونشر علمه بالبصرة ، واستفاد منه خلق كثير (٦) قال الباقلاني : « كنت انا وأبو اسحاق الاسفراييني وابن فورك معا في درس الشيخ الباهلي ، وكان يدرس لنا في كل جمعة مرة واحدة ، وكان منا في حجاب ، يرخي الستر بيننا وبينه كيلا نراه . وكان من شدة اشتغاله بالله مثل والده أو مجنون ، لم يكن يعرف مبلغ درسنا حتى تذكره ذلك ، ولم يكن الباهلي يحتجب عن هؤلاء الثلاثة فقط ، بل كان يحتجب عن كل الناس ، حتى عن الجارية التي كانت تخدمه . وقد سأله تلاميذه عن سبب ارسال الحجاب بينه وبينهم فقال : « انكم ترون السوق ، وهم اهل الغفلة ، فتروني بالعين التي ترون اولئك بها (٧) » .

وذكر ابن شاکر في « عيون التاريخ » أن الباهلي مات سنة

٣٧٠ هـ (٨) .

-
- ٦ - تبیین کذب المفتري : ص ١٢٧ - ١٢٨ .
 - ٧ - تبیین کذب المفتري لابن عساكر ص ١٧٨ .
 - ٨ - مقدمة اعجاز القرآن : ص ٢١ .

٣ - أبو بكر الابهري : محمد بن عبدالله شيخ المالكية في عصره ، وصاحب التصانيف المهمة ، وله الفقه الجيد وعلو الاسناد ، ولم يعط احد من العلم والرياسة ما اعطى الابهري في عصره من الموافقين والمخالفين ، وقد أخذ عنه الكثيرون ، منهم الباقلاني الذي صحبه فاطال صحبته ، ومما يذكر عنه انه اخرج في آخر حياته ثلاثة آلاف مثقال ، وفرقها على تلامذته ، وكانوا جماعة وافرة ، وآثر الباقلاني فاعطاه منها مائة مثقال ، وتوفي عام ٣٧٥ هـ (٩) .

٤ - أبو بكر : أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالبك القطيعي (٢٧٤ - ٣٦٨) كان يسكن قطيعة الدقيق في بغداد ، واليهما نسب ، وهو راوي مسند الامام أحمد ، روي عنه من المتقدمين : الداقطني ، وأبو حفص بن شاهين ، ومن دونهم ، لقبه البغدادي بالناقد ، وقد أخذ عنه الباقلاني الحديث (١٠) .

٥ - أبو محمد : عبدالله بن ابراهيم بن أيوب بن ماسي (٢٧٤ - ٣٦٩) وهو محدث ثقة ثبت (١١) وأخذ عنه الباقلاني الحديث (١٢) .

٦ - أبو عبدالله : محمد بن خفيف الشيرازي المتوفي سنة ٣٧١ هـ .

٩ - انظر : الديباج المذهب لابن فرحون المالكي ج ٢ ص ٢٠٦ وشذرات الذهب لابن عماد الحنبلي ج ٣ ص ٨٥ وشجرة النور الزكية : لمحمد بن محمد مخلوف ج ١ ص ٩١ .

١٠ - تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ .

١١ - انظر الشذرات ج ٣ ص ٦٨ .

١٢ - تاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ .

... شيخ إقليم فارس ، وصاحب الأحوال والمقامات وهو من أعيان
تلامذة الشيخ أبي الحسن الأشعري ، وفقهه على مذهب الشافعي ،
ومن اتفقوا على تعظيم تمسكه بالكتاب والسنة ، وكان من اولاد
الامراء فترزهد حتى بلغ الذروة في التصوف والزهد . ويقال :
انه عند وفاته ازدحم الناس على جنازته ، وصلى عليه نحو مائة
مرة ، وقد اخذ عنه الباقلاني علم الاصول (١٣) .

٧ - أبو أحمد : الحسين بن علي النيسابوري (٢٩٣ - ٣٧٥) وكان
ثقة ، حجة ، محتشما ، قال الحاكم : صحبته حضرا وسفرا
نحو ثلاثين سنة ، فما رأيت ترك قيام الليل ، وكن يقرأ كل
ليلة سبعا ، وأخذ عنه الباقلاني الحديث (١٤) .

٨ - أبو أحمد : الحسن بن عبدالله بن سعيد العسكري (٢٩٣ -
٣٨٢) أحد الأئمة في الادب والحفظ ، وصاحب اخبار ونوادر ،
وله التصانيف المفيدة ، وكان صاحب بن عباد يود الاجتماع
به ولا يجد الى ذلك سبيلا ، فقال لمخلومه مؤيد الدولة البويهية
يوما : ان عسكر مكرم قد اختلفت احوالها ، واحتاج الى كشفها
بنفسه ، فاذن له في ذلك فلما اتاها توقع ان يزوره العسكري ،
ولكنه لم يفعل ، فكتب اليه صاحب .

١٣ - انظر : شذرات الذهب ج ٣ ص ٧٦ ، تبين كذب المقفري لابن
عساكر ص ١٩٠ .

١٤ - انظر الشذرات ج ٣ ص ٨٤ وتاريخ بغداد ج ٥ ص ٣٧٩ .

ولما ائتمتم أن تزوروا وقتلتم
ضعفنا فلم نقدر على الوخدان (السير)
أتيناكم من بعد ارض نزورك
وكم منزل يكسر لنا وعوان
نسائل هل من قري لنزيلكم
بملا جفون لا بملء جفان

وكتب مع هذه الابيات شيئا من النثر ، فاجابه العسكري عن
النثر بنثر مثله ، وعن الشعر بالبيت المشهور :

أهم بأمر الحزم لو استطيعه وقد حيل بين العير والنزوان
وقد أخذ عنه الباقلاني مسائل في النقد والبلاغة (١٥) .

٩ - ابن بهته : محمد بن عمر ، البزاز المتوفى سنة ٣٧٤ هـ (١٦) .

١٠ - ابو محمد : عبدالله بن ابي زيد القيرواني المتوفى سنة ٣٨٦ هـ

وهو الفقيه النظار الحافظ الحجة امام المالكية في وقته وقوتهم

وجامع مذهب مالك ، وشارح اقواله ، وكان واسع العلم ، كثير

الحفظ والرواية ، وكان فصيح القلم يقول الشعر ويجيده مع

صلاح ، وورع وعفة وحاز رئاسة الدين والدنيا ، وعبرف

قدره الأكابر ، وكان يعرف بمالك الصغير ، وإليه كانت الرحلة

من الاقطار ، وكثر الآخذون عنه ، وأخذ عنه الباقلاني الفقه ،

١٥ - انظر : الشذرات ج ٣ ص ١٠٢ ، ووفيات الاعيان لابن خلكان

ج ٤ ص ١٥٦ .

١٦ - مقدمة اعجاز القرآن للسيد أحمد صقر ص ٢٠ .

توفي سنة ٣٨٦ هـ عن ست وسبعين سنة ودفن بداره
بالقيروان (١٧) .

١١ - أبو الحسين بن سمعون : محمد بن أحمد بن اسماعيل
البغدادي (٣٠٠ - ٣٨٧ هـ) الواعظ صاحب الاحوال
والمقامات ، وكان وحيد دهره في الكلام على الخواطر ، وحسن
الوعظ ، وحلاوة الاشارة ، ولطف العبارة ، دون الناس حكمه ،
وجمعوا كلامه ، ومن كلامه ما رواه صاحب ابن عباد قال :
سمعت ابن سمعون يوما وهو على الكرسي في مجلس وعظه
يقول : سبحان من انطق باللحم ، وبصر بالشحم ، واسمع
بالعظم ، اشارة الى اللسان والعين والاذن ، وهذه من لطائف
الاشارات ، ومن كلامه أيضا : رأيت المعاصي ندالة ، فتركتها
مروءة ، فاستحالت ديانة ، يحكي ابن عساكر ان الباقلاني
والاسفراييني كانا يأتياه فيقبلان يده ويجلانه . وكان الباقلاني
يقول : ربما خفي على من كلامه بعض الشيء لدقته (١٨) .

تلاميذه :

وهم لا شك من الكثرة بحيث لا نستطيع حصرهم والوقوف
عليهم ، يقول ابن عساكر : وكان الباقلاني حصنا من حصون المسلمين ،

١٧ - انظر : الدينياج المذهب ج ١ ص ٤٢٧ ، وشجرة النور الزكية
ج ١ ص ٩٢ - ٩٣ .

١٨ - انظر : الشذرات ج ٣ ص ١٢٤ وتبيين كذب المفتري : ص
٢٠٠ - ٢٠١ .

وما سر أهل البدعة بشيء كسرورهم بموته رحمه الله ، الا انه خلف بعده من تلاميذه جماعة كثيرة تفرقوا في البلاد ، أكثرهم بالعراق وخراسان ، ونزل منهم الى المغرب رجلان : أحدهما أبو عبدالله الأزدي رضي الله عنه . وبه انتفع أهل القيروان وكان رجلا ذا علم وأدب . والثاني أبو طاهر البغدادي الناسك الواعظ ، وكان رجلا صالحا شيخا كبيرا (١٩) .

ومع اننا لا نستطيع احصاء تلاميذه لكثرتهم ، الا اننا نذكر جماعة منهم ، وهم :

١ - أبو ذر الهروي : عبد بن أحمد (٣٥٥ - ٤٣٤) الامام المحدث الحافظ الحجة الثقة المالكي ، الأشعري ، يقول عنه ابن العباد النحيلي : « كن ثقة متقنا دينا ، عابدا ، ورعا ، بصيرا بالفقه والاصول ، أخذ علم الكلام عن الباقلاني » (٢٠) .

ويحكى ابن عساكر انه قيل لابي ذر الهروي : انت من هراة ، فمن اين تمذهبت لمالك والأشعري ؟ فقال : سبب ذلك اني قدمت بغداد لطلب الحديث ، فلزمت الدارقطني (٣٠٦ - ٣٨٥) وكنت مرة ماشيا معه ، فمر بنا شاب ، فاقبل الشيخ عليه وعظمه ، واكرمه ، ودعا له ، فلما فارقه قلت : أيها الشيخ الامام ، من هذا الذي اظهرت من اكرامه ما رأيته ؟ فقال : أو ما تعرفه ؟ قلت : لا . فقال : هذا أبو بكر بن الطيب الأشعري ، ناصر السنة ، وقامع المعتزلة . ثم افاض في الثناء

١٩ - انظر : تبين كذب المفتري ص ١٢٠ - ١٢١ .

٢٠ - شذرات الذهب ج ٣ ص ٢٥٤ .

عليه . فكان ذلك سبب اختلافي اليه ، وأخذني عنه (٢١) .

٣٠ - القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن نصر ، البغدادي المالكي (٣٦٢ - ٤٢٢) وهو الحافظ الحجة النظار العالم الماهر الاديب الشاعر ، من اعيان علماء الاسلام ، أخذ عن أبي بكر البهري ، وحدث عنه ، وتقتنه عن كبار اصحابه كآبى القصار وابن الجلاب ، والباقلاني .

فيل له مع من تفقّهت ؟ قال : صحبت البهري ، وتفقّهت مع أبي الحسن بن القصار ، وأبي القاسم بن الجلاب ، والذي فتح افواهنا ، وجعلنا نتكلم أبو بكر بن الطيب .

وكان الباقلاني ينجبه حفظ أبي عمران الفاسي القيرواني ويقول : لو اجتمع في مدرستي هو وعبد الوهاب - صاحب الترجمة - لاجتمع علم مالك : أبو عمران يحفظه ، وعبد الوهاب ينصره (٢٢) . وقد ضاقت به الاحوال في العراق في آخر ايامه فتحوّل الى مصر ، يحكي عنه صاحب الديباج المذهب أنه « كان فقيه الناس ، ولسان اصحاب القياس ، ونبت به بغداد ، كعادة البلاد بدوي فضلها ، وكحكم الايام في مجلسي اهلها ، فخلع اهلها ، وودع ماءها وظلها وانشد عند خروجه من بغداد :

٢١ - انظر : تبين كذب المفتري : ص ٢٥٥ ، والديباج المذهب : ج ٢ ص ١٣٢ وترجمة القاضي عياض للباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد ص ٢٤٣ .

٢٢ - ويقال ان الباقلاني كان يقول لهما : لو رأكما مالك لسر بكما . ترتيب المدارك للقاضي عياض ج ٤ ص ٧٠٢ .

يسلام على بغداد في كل موطن
 وحق لها مني سلام مضاعف
 فوالله ما فارقتها عن قلبي لها
 واني بشطبي جانبها لعارف
 ولكنها ضاقت علي بأسرها
 ولم تكن الارزاق فيها تساعف
 وكنت كخمل كنت اهوى دنوه
 واخلاقه تنأى به وتخالف

ولما سافر الى مصر اجتاز في طريقه بمعرة النعمان ، وكان بالمعرة
 يومئذ أبو العلاء المعري ، فاضافه ، وقال قصيدة منها :
 والمالكي ابن نصر زار في سفر
 بلادنا فحمدنا الثأى والسفرا
 اذا تفقه احيا مالكا جلا
 وينشر الملك الضليل أن شنعرا

ثم وصل الى مصر ، فولى قضاءها ، ولكن اقامته بها لم تتجاوز
 اشهرها ، اذ مات من آكلة اشتهتها فاكلها ، وزعموا انه قال في مرض
 موته : لا اله الا الله لما عشنا متنا (٢٣)

٣ - أبو عمران : موسى بن عيسى بن أبي حجاج الغفجومي (٢٤) (٣٦٥ -

٢٣ - المديح المذهب لابن فرحون المالكي ج ٢ ص ٢٦ ، والتبيين
 ص ٢٤٩ والشذرات ج ٣ ص ٢٢٣ . وترجمة الباقلاني الملحقه
 بالتمهيد ص ٤٣ ٢٠

٢٤ - نسبة الى غفجوم : بطن من زناتة من البربر بالمغرب .

٤٣٠) هو الفقيه الحافظ النظار المحدث ، كان يقرأ القرآن بالسبع ، ويجوده مع معرفة بالرجال .

يقول أبو عمران : رحلت إلى بغداد وكنت قد تفقّيت بالمغرب ولاندلس عند أبي الحسن القابسي ، وأبي محمد الاصيلي ، وكنا عالين بالاصول ، فلما حضرت مجلس انقاضي أبي بكر ، ورأيت تلامه في الاصول والفقه مع المؤلف والمخالف ، حقرت نفسي وقلت : لا أعلم من العلم شيئاً ، ورجعت عنده كالمبتدئ (٢٥٠) . درس الاصول وعلم الكلام على الباقلاني ، وقد تقدم ثناؤه عليه في ترجمة القاضي عبد الوهاب ، وتوفى بالقيروان في رمضان سنة ٤٣٠ هـ وهو ابن خمس وستين سنة .

٤ - أبو الحسن : علي بن محمد بن الحسن الحربي المالكي (٣٥٦ - ٤٣٧) حدث عنه الخطيب البغدادي ، وقال كان صدوقاً ، ودرس على الباقلاني اصول الفقه والدين ، والفقه (٢٦) .

٥ - أبو الحسن السبكي : علي بن عيسى الشاعر (٣٥٧ - ٤١٣) كان يحفظ القرآن والقراءات ، وكان متفنناً في الادب ، وكان اكثر قصائده وأشعاره في مدح الصحابة ، والرد على الرافضة ، والنقض على شعرائهم ، وقد صحب الباقلاني ، ودرس عليه الكلام ، ومدحه بقصيدة طويلة نختار منها ما يلي :

٢٥ - ترجمة القاضي عياض للباقلاني المحققة بكتاب التمهيد ص ٢٤٤ .

٢٦ - ترجمة القاضي عياض المحققة بكتاب التمهيد ص ٢٤٤ .

اليعربي فصاحة وبلاغة
 والاشعري اذا اعتزى للمذهب
 قاض اذا التبس القضاء على الحجي
 كشفت له الآراء كل مغيب
 ما زال ينصر دين أحمد صادعا
 بالحق يهدي للطريق الأصوب
 والناس بين مضلل ومضلل
 ومكذب فما أتى ومكذب
 حتى انجلت تلك الضلالة واهتدى
 الساري واشرق جنح ذاك الغيب
 واذا الكلام تطاردت فرسانه
 وتحامت الاقران كل مجرب
 الفيته من لبه وجنانه
 ولسانه وبيانه في مقنب (٢٧)
 يا سيذا زرع القلوب مهابة
 تسقى بماء محبة لم تنضب
 فاسلم سلمت من الزمان وصرفه
 فلأنت امرع من ربيع مخصب
 فاذا سلمت لنا فاية نعمة
 لم تعطها ، وبلية لم تسلب (٢٨)

-
- ٢٧ - المقنب كمنبر : مخلب الاسد . القاموس المحيط ج ١ ص ١٢٠ .
 ٢٨ - انظر : تاريخ بغداد : ج ٥ ص ٣٨١ - ٣٨٢ ، وتبيين كذب
 المفتري ومراة الجنان لليافعي : ج ٣ ص ٧-٨ .

٦ - القاضي أبو جعفر : محمد بن أحمد السنائي الحنفي (٣٦١ - ٤٤٤) كان ثقة عالماً فاضلاً ، شجاعاً ، حسن الكلام ، ويعتقد في الأصول مذهب الأشعري ، وكان له في داره مجلس نظر ، يحضره الفقهاء ، ويتكلمون . ومات بالموصل وهو على القضاء بها (٢٩)

٧ - أبو الحسن البغدادي : رافع بن نصير ، المتوفى سنة ٤٤٧ (٣٠) .

٨ - أبو طاهر الواظ : محمد بن علي ، المعروف بابن الانباري (٢٧٥ - ٤٤٨) كان رجلاً صالحاً وعالماً كبيراً ، درس على الباقلاني الفقه ، وأصوله وعلم الكلام ، ثم توجه نحو المغرب ، ونزل القيروان ، وكان الفقيه أبو عمران القاسي يقول : لو كان علم الكلام طليساناً ما تطياص به أبو طاهر البغدادي وكان حسن الخط مليح اللفظ ، جميل الشبهة ، غزير الذاكرة ، ولم يكن بالقيروان غالم بالأصول إلا وقد أخذ ذلك عنه ، ولولاه لضاع العلم بالمغرب (٣١)

٩ - أبو عبدالله : الحسين بن جاتم الأزدي : هو أحد الذين درسوا على الباقلاني أصول الفقه والدين ، وأحد الذين رووا عن الباقلاني وصفه لمناظراته في بلاط الروم . وكان رجلاً ذا علم

٢٩ - انظر : تبين كذب المفتري : ص ٢٥٩ . وترجمة الباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد ص ٤٢٤ .

٣٠ - مقدمة أعجاز القرآن للسيد أحمد صقر : ص ٤٠ .

٣١ - تبين كذب المفتري : ١٢١ .

وإدب ، يحكي ابن عساكر بسنده : أن أبا الحسن بن داود لما كان يصلي بجامع دمشق ، تكلم فيه بعض الحشوية فكتب إلى القاضي الباقلاني يعرفه ذلك ، ويسأل أن يرسل إلى دمشق من أصحابه من يوضح لهم الحق بالحجة ، فبعث القاضي تلميذه أبا عبد الله الختنتين بن حاتم الأزدي ، فعقد مجلس التذكير في جامع دمشق ، وذكر التوحيد ، ونزه المعبود ، ونفى عنه التشبيه والتحديد ، فخرج أهل دمشق من مجلسه يقولون : أجد أحد . وأقام أبو عبد الله الأزدي بدمشق مدة ، ثم توجه إلى المغرب ، فنشر العلم بتلك الناحية ، واستوطن القيروان إلى أن مات بها رحمه الله (٣٦) .

١٠ - القاضي أبو محمد : عبد الله بن محمد الإصبهاني ، المعروف بابن اللبان (٣٣) كان أحد أوعية العلم ، ومن أهل الدين والفضل ، وقد صحب القاضي أبا بكر الباقلاني ، ودرس عليه كتاب « المقدمات في أصول الديانات » وكتاب « أصول الفقه » ودرس فقه الشافعي على أبي حامد الأسفراييني ، ومات بإصبهان سنة ست وأربعين وأربعمائة (٣٤) .

١١ - أبو عبد الرحمن السلمي : محمد بن الحسين بن موسى النيسابوري (٣٣٠ - ٤١٢) الصوفي الحافظ ، شيخ الصوفية

٣٢ - تبين كذب المفتري : ص ١٢٠ و ٢١٦ .
 ٣٣ - المتوفى سنة ٤٤٦ .
 ٣٤ - انظر : التبين : ص ٢٦١ ، وشذرات الذهب ج ٣ ص ٢٧٤٣ .

ومؤرخها ، وله كتب كثيرة ، وكان عالما بالنفسير والتاريخ والحديث وغيرها ، وكان له بنيسابور دويرة للصوفية (٣٥) وقد أخذ عن الباقلاني اثناء اقامته مع عضد الدولة بشيراز ، وقسراً عليه كتاب « اللمع » لأبي الحسن الاشعري (٣٦) .

١٢ - أبو محمد : عبدالرحمن بن ابي نصر (٣٢٧ - ٤٢٠) ، ويعرف بالشيخ ، وكان عالماً ، ورعاً ، زاهداً ، يقول القاضي عياض : انه تفقه عند القاضي الباقلاني ، وعنى عنه ، وحكى في كتبه ما شاهده من منازراته في الفقه - بين يدي ولي العهد ببغداد - للمخالفين (٣٧) .

يقول ابن عماد الحنبلي : « انه كان عدلاً مأموناً ثقة ، لم ير مثله زهداً ورعاً وعبادة ورياسة ، وأنه عاش ثلاثاً وتسعين سنة ، وتوفى في جمادى الآخرة سنة اربعمئة وعشرين » (٣٨) .

١٣ - أبو حاتم : محمود بن الحسن الطبري ، المعروف بالقزويني المتوفى بمدينة « آمل » التي ولد بها ، وكان قد قدم بغداد ، ودرس على الباقلاني اصول الفقه ، وكان حافظاً للمذهب والخلاف ، والاصول ، والجدل (٣٩) .

-
- ٣٥ - الشذرات ج ٣ ص ١٩٦ .
 - ٣٦ - ترجمة القاضي عياض لمباقلاني الملحق بكتاب التمهيد ص ٢٥٠ .
 - ٣٧ - المصدر السابق ص ٢٤٤ .
 - ٣٨ - شذرات الذهب : ج ٣ ص ٢١٥ .
 - ٣٩ - تبين كذب المفتري لابن عساكر : ص ٢٦٠ .

١٤ - أبو بكر : محمد بن الحسن الإسكافي : هو الذي روى عن
الباقلاني خبر رحلة ابن خفيف الشيرازي إلى البصرة لسماع أبي
الحسن الأشعري (٤٠) .

١٥ - أبو علي الحسن بن شاذان (٣٣٩ - ٤٢٦) كان حنفي المذهب
في الفروع ، وأشعرية في الاعتقاد ، يحكي ابن عساكر أنه كان
صدوقا صحيح الكتاب ، وكان يفهم الكلام على مذهب
الأشعري (٤١)

١٦ - أبو القاسم : عبيد الله بن أحمد بن عثمان الصيرفي : ٣٥٥ -
٤٣٥) هو الحافظ المحدث ، عني بالحدِيث وروى عن القطيعي ،
ثم أخذ عن الباقلاني (٤٢) .

١٧ - أبو الفضل : عبيد الله بن أحمد بن علي المقرئ (٣٧٠ -
٤٥١) (٤٣) .

١٨ - أبو الفتح : محمد بن أبي الفوارس الخنبلي (٣٣٨ - ٤١٢)
الحافظ الثقة ، قال الخطيب : كان ذا حفظ ومعرفة ، وإمانة ،

-
- ٤٠ - المصدر السابق : ص ٩٤ ، ومقدمة اعجاز القرآن ص ٤١ .
٤١ - انظر : التبيين : ص ٢٤٥ والشذرات ج ٣ ص ٢٢٨ .
٤٢ - الشذرات : ج ٣ ص ٢٥٥ ، وترجمة الباقلاني الملحق بكتاب
التمهيد ص ٢٤٦ .
٤٣ - انظر : التبيين : ص ٢٢٢ ، وترجمة الباقلاني الملحق بكتاب
التمهيد ص ٢٤٦ .

مفتهورا بالصلاح . خرج للباقلاني واخذ عنه (٤٤) ،

١٩ - مصمص الدولة : أبو كاليجار مرزبان (٣٥٣ - ٣٨٨) هو ابن

غضن الدولة البويهي الذي توفي سنة ٣٧٢ هـ فخلفه ابنه هذا

في الملك ، فبايعه الامراء والقواد ولقبوه بمصمص الدولة (٤٥)

واغتيل سنة ٣٨٨ هـ وكان عمره حينذاك خمسا وثلاثين

سنة (٤٦) .

يتلمذ مصمص الدولة على الباقلاني عن رأي ابيه وله الف كتاب

« التمهيد » (٤٧) . وكان مصمص الدولة كثير المشاركة في كثير

من فروع العلم من أدب ، وفلسفة ، وطبيعة ، والاهيات ، واخلاق .

٢٠ - أبو عمرو بن سعد : ذكر القاضي عياض أن أبا عمرو بن سعد وأبا

عمران الفاسي من أهل المغرب رحلا الى الباقلاني واخذا عنه (٤٨) .

لقد مرت بنا ترجمة ابي عمران الفاسي ، وهو معروف ، عنيت

به كتب التراجم عناية تامة ، واما أبو عمرو بن سعد فلم اعثر له على

أثر بين الاشاعرة المغاربة تحت هذا الاسم ، ولكن يوجد أبو عمرو بن

سعيد ، وهو أبو عمرو الداني عثمان بن سعيد القرطبي (٣٧١-٤٤٤) الذي

٤٤ - انظر : شذرات الذهب ج ٣ ص ١٩٦ ، وتاريخ بغداد : ج ٥

ص ٣٧٩ ، والتبيين لابن عساكر : ص ٢١٧ .

٤٥ - تاريخ الاسلام السياسي للدكتور حسن ابراهيم حسن ج ٣

ص ٤٩ .

٤٦ - المصدر السابق : ص ١٠٦ نقلا عن ابن الاثير ج ٩ ص ٥٣ .

٤٧ - انظر : التبيين لابن عساكر ص ١٢٠ . و ترجمة الباقلاني الملحقه

بكتاب التمهيد ص ٢٥٠ .

٤٨ - انظر : ترجمة الباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد : ص ٢٤٤ .

درس على علماء المغرب ثم رحل الى المشرق فأخذ من شيوخه ، وهو من الحفاظ المعروفين بجودة الصُّبْط ، والحفظ والذكاء . والزهد ، والورع ، وانه مالكي المذهب (٤٩) .

وهذا مما يقوي عندي الشك في وقوع تحريف في اسم « سعد » من قلم الناسخ ، لذلك اراني أميل الى الظن بأن القاضي عياض عنى به : أبا عمرو بن سعيد ، وليس أبا عمرو بن سعد . والله اعلم .

٢١ - ابن المعتز الرقي - لقد ذكر الباقلائي انه أملى كلاما في موضوع الكرامات على المعروف بابن المعتز الرقي (٥٠) وهذا مما يثبت تبليغه على الباقلائي الا انني بحثت كثيرا فلم أعثر عليه في كتب التراجم . اما الرقي فواضح انه منسوب الى الرقة ، وهي مدينة مشهورة على الفرات ، معروفة في بلاد الجزيرة ، لانها من جانب الفرات الشرقي .

٤٩ - أنظر : شذرات الذهب ج ٣ ص ٢٧٢ . وشجرة النور ج ١ ص ١١٥ .

٥٠ - كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيـل والكهانة والسحر والتارنجات للباقلاني : ص ٥ .

الفصل الخامس :

في مؤلفات الباقلاني وآثاره :

ليش غريبا على امام مثل اهل السنة القاضي ابي بكر الباقلاني ، أن يغزر انتاجه ، وآثاره ، لأنه عرف باشتغاله بالدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الطاعنين ، والمنحرفين من الحشوية والرافضة والمبتدعة ، وأصحاب الملل والنحل . وقد وقف حياته على امرين ملكا عليه كل اهتمامه ، وعنايته وهما : التدريس ، والتأليف .

أما التدريس فقد عرفنا آثاره في كثرة تلاميذه والآخذين عنه .

وأما التأليف فقد كان له فيه نصيب موفور الى جانب اهتمامه بالمنظرات ، ومما يروى أنه كان من عادته انه اذا صلى العشاء وقضى ورده ، وضع دواته بين يديه ، وكتب خمسا وثلاثين ورقة من تصنيفه ، فاذا صلى الفجر دفع الى بعض اصحابه ما صنفه ليلته ، وامره بقراءته عليه ، وأملى عليه من الزيادات ما يلوح له فيه (١) .

وقد تسنى له ان يؤلف ما يزيد على خمسين كتابا ، وقد ضاع اكثرها ، ولم يسلم لنا منها الا عدد يسير . وقد كان لطول الزمان وبعد العهد تأثير كبير في ضياع آثار اسلافنا وعلمائنا المتقدمين مع ما تعرضت له الدولة الإسلامية من احداث وفتن أفقدت كثيرا من مؤلفاتهم وآثارهم العلمية .

ولو لا جهود بعض علمائنا في تعداد ما كتب المتقدمون وإثباته
لذهب عنا أسماء كثير من مؤلفاتهم ، كما ذهب المؤلفات ذاتها . وإذا
كان قد مضى على وفاة الباقلاني ما يقرب من ألف عام . فليس غريبا أن
يذهب أكثر ما كتبه بفعل الأحداث وبعد العهد .

وأنا أشير هنا إلى مؤلفاته متبعا في ترتيبها وسردها ما جاء في ترجمة
القاضي عياض ، ففي أوفى ترجمة معروفة للباقلاني . وسأتبع ذلك
بذكر ما لم يذكره القاضي عياض من مؤلفات الباقلاني ، مما عثرت عليه
في أثناء بحثي وقراءاتي .

١ - مجموعة الكتب التي ذكرها القاضي عياض ، وقد نقلها عن خط
شيخه القاضي أبي علي الصديقي (٢) .

١ - كتاب : الإبانة عن إبطال مذهب أهل الفكر والضلالة (٣) .

٢ - كتاب كيفية الاستشهاد ، في الرد على أهل الجحد والعناد

وهو ألف قبل كتاب « التمهيد » لأنه يشير إليه فيه فيقول :

« وقد ذكرنا صورة الاستدلال بتغير الاجسام على صانعها

٢ - هو القاضي الشهير أبو علي الصديقي الحسين بن محمد بن فيره ،
يعرف بابن سكرة السرقسطي العالم الجليل المحدث الحافظ
النظار ، ولد سنة ٤٥٠ وتوفي حوالي سنة ٥١٤ . انظر شجرة
النور ج ١ ص ١٢٨ .

٣ - ذكره ابن تيمية في كثير من كتبه لا سيما في « الفتاوى الحموية
الكبرى » : ص ٦٧ - ٦٨ . والرسالة التسعينية ص ٤٢١ .
وكذلك ذكره ابن قيم الجوزية في كتاب اجتماع الجيوش
الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية ص ١٤٧ .

في كتاب كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحش
والعنياد ، (٤) .

٣ - كتاب : « آفكار المتأولين ، وحكم الدار » وهو أيضا ألف
قبل التمهيد ، واليه جاءت الاشارة فيه عند الحديث عما
يوجب خلع الامام ، وسقوط طاعته ، حيث يقول : « وقد
ذكرنا ما في هذا الباب ، في كتاب آفكار المتأولين ، وذكرنا
ما روى في معارضتها ، وقلنا في تأويلها بما يغني الناظر
فيه » (٥) .

٤ - كتاب التعديل والتجوير .

٥ - كتاب : التمهيد ، وقد ألف الباقلاني هذا الكتاب اثناء
مقامه بشيراز - لابن عضد الدولة ، وولى عهده الامير ابي
كاليجار المرزبان الذي لقب بعد ذلك بصمصام الدولة (٦)
وموضوع الكتاب كعنوانه ، الرد على الملحدة المعطلة ،
والمرجئة والشيعية ، والمعتزلة ، ويدل كلامه فيه على ذهنية
متفتحة ، وعلى ثقافة واسعة بالملل والنحل ، والفرق
والآراء ، والباقلاني فيه رجل جدل ، يفهم خصمه بكثرة
ما يلاحقه به من الادلة والحجج ، ومن حيث وضع
المقدمات التي يبني عليها الادلة ، ومن حيث ترتيب هذه

٤ - التمهيد للباقلاني : ص ٤٠ .

٥ - التمهيد : ص ١٨٦ .

٦ - تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ١١٩ .

المقدمات على نحو يدل على امتلاك قاصية الجدل ، وعلى طول
بإع في أصول الاستدلال .

وقد حقق الكتاب مرتين : الأولى ، قام على تحقيقه وطبعه
السيد أن : المرحوم الأستاذ محمود محمد الخضير ،
والأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة ، وأخرجته لجنة
التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٣٦٦ - ١٩٤٧ م
وقد كتب له مقدمة رائعة تحتوي ١٣ صفحة ، ونشرا معه
ترجمة الباقلائي الواردة في كتاب : « ترتيب المسدرك
وتقريب المسالك » للقاضي عياض .

والمرّة الثانية : قام بطبعه وتحقيقه الاب اليسوعي رتشارد
يوسف مكارثي . والطبعة الثانية أضخم من الأولى ، لأنها
تتضمن على زيادات لا توجد في الأولى .

٦ - كتاب : « شرح اللمع » واللمع كتاب لابي الحسن
الاشعري ، شرحه الباقلائي بشيراز أثناء مقامه فيها ، وقد
حققه وطبعه الدكتور حموده غرابة سنة ١٩٧٥ تحت
عنوان : « كتاب اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع »
وتوجد له نسخة مخطوطة في المتحف البريطاني ، واليه
اشار بروكلمان في كتابه : تاريخ الادب العربي (٧) . وهذه
النسخة منقولة عن نسخة قديمة موجودة بالكلية الامريكية
ببيروت .

٧ - تاريخ الادب العربي : ج ١ ص ٢٤٧ هامش رقم (٣)

٧ - كتاب : الامامة الكبيرة ، وقد اشار اليه الباقلاني في « هداية المسترشدين » في آخر حديثه عن آية انشقاق القمر ، اذ يقول : « وقد تقصينا القول في ذلك - في كتاب الامامة - بما يغني متأمليه » ولكن لا ادري هل يقصد بذلك كتاب الامامة الكبيرة ام كتاب الامامة الصغيرة ؟ وكذلك ذكره ابن حزم في كتابه : الفصل (٨) .

٨ - كتاب : الامامة الصغيرة « ذكر القاضي عياض الكتابين : « الامامة الكبيرة ، والامامة الصغيرة » يظهر أن الكتاب الاول يبحث عن امامة المسلمين ، وما يتعلق بها من شروط واحكام ، وقد كانت هذه المسألة مثار خلاف كبير بين طوائف المسلمين ، لا سيما في عصر الباقلاني . واما الامامة الصغيرة فيراد بها تولي الوظائف العامة من مثل القضاء ، والفتيا ، وامامة الصلاة ، وما شابه ذلك من الامور التي يجري فيها حكم على جماعة المسلمين ، أو قيادة لهم .

٩ - كتاب : شرح أدب الجدل « ويظهر من اسمه أن موضوعه يدور حول القواعد التي يجب اتباعها اثناء الجدل مع الخصوم ، مما عرف بعد باسم آداب البحث والمناظرة ، وتأليف مثل هذا الكتاب يصور لنا ما كان عليه العصر في كثرة الجدل والمناظرات ، وتكفي عناوين الكتب المؤلفة في

تلك الفترة للدلالة على ذلك ، فمثلا كتاب التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة ، والخوارج والمعتزلة وكتاب : اكفار المتأولين وكتاب النقض الكبير ، ونقض النقض ، وغير ذلك من الكتب التي تدل بعناوينها الصارخة على ما كان يدور بين العلماء في تلك الفترة من كثرة المجادلات والمناقضات .

١٠ - كتاب : الاصول الكبير في الفقه : اشار اليه ابو المظفر الاسفراييني في كتاب التبصير في الدين ، وقال : انه يشتمل على عشرة آلاف ورقة (٩) واشار اليه الباقلاني نفسه في التمهيد عند الكلام على محيل النسخ من جهة العقل حيث قال : « وقد شرحنا ذلك الكلام في اصول الفقه بما يغني الناظر فيه (١٠) وجاء له في كتاب اعجاز القرآن أيضا - عند الحديث عن التحسين والتقييع ، هل هما عقليان أم شرعيان - قوله : « وأصحابنا من أهل خراسان يولعون بذلك ، ولكن الاصل الذي يبنون عليه عندنا غير مستقيم ، وفي ذلك كلام يأتي في كتابنا في الاصول (١١) » .

لكن لا ندري هل هو يريد الاصول الكبير ، أم الاصول الصغير اللذين ذكرهما له القاضي عياض ؟

٩ - التبصير في الدين : ص ١١٩ .

١٠ - التمهيد : ص ١٤٦ .

١١ - اعجاز القرآن : ص ٨٠ .

- ١٠ - كتاب : الأصول الصغير .
- ١٢ - كتاب مسائل الأصول .
- ١٣ - كتاب : أمالي اجماع أهل المدينة .
- ١٤ - كتاب : المسائل المنثورة والمجالسات .
- ١٥ - كتاب : فضل الجهاد .
- ١٦ - كتاب : الرد على المنتاسخين .
- ١٧ - كتاب الحدود في الرد على أبي طاهر محمد بن عبدالله بن القاسم .
- ١٨ - كتاب : الرد على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن .
- ١٩ - كتاب : المقدمات في اصول الديانات .
- ٢٠ - كتاب : في ان المعدوم ليس بشيء ، وكلمة الشيء احتلت في مباحث المسلمين جيزا كبيرا ، فقد رتبوا على اطلاقها على المعدوم ، أو عدم اطلاقها عليه ، أمورا كثيرة .
- فمثلا يقول الباقلاني في التمهيد عند تعريفه للعلم : فان قال قائل : فلم رغبتم عن القول بأنه معرفة الشيء على ما هو به الى القول بأنه معرفة المعلوم على ما هو به ؟ قيل : لما قام من الدليل على أن المعلوم يكون شيئا ، وبما ليس بشيء ولأن المعدوم معلوم وليس بشيء الخ (١٢) .
- ٢١ - كتاب : « امامة بني العباس » كان الباقلاني ضد الرافضة

والفاطميين ، يحمل عليهم ، وينتصر لاهل السنة ، ومنهم
العباسيون .

٢٢ - كتاب في المعجزات « قال محققا التمهيد : » توجد قطعة من
هذا الكتاب في خزانة « تيبينجن » بالمانيا ، وعنوانه : كتاب
البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات وانجيل والكهانة
والسحر (١٣) . وقد قام بتحقيقه وطبعه الاب اليسوعي
رتشرد يوسف المكارثي عام ١٩٥٨ م .

٢٣ - كتاب : المسائل القسطنطينية : ويظهر انه جمع فيه ما
كان بينه وبين رهبان الروم من مسائل ومناظرات في
مجلس امبراطور بيزنطة ، باسيليوس الثاني .

٢٤ - كتاب : هداية المسترشدين ، والمقنع في معرفة اصول
الدين « يقول عنه القاضي عياض انه كتاب كبير (١٤)
وذكره الباقلاني في التمهيد (١٥) وأشار إليه أبو المظفر
الاسفراييني في التبصير في الدين (١٦) وابن تيمية في
رسائله (١٦) وهذا الكتاب توجد له نسخة مخطوطة بمكتبة
الازهر الشريف برقم ٣٤٢ توحيد ، لقد اتعبنى الاطلاع
عليها كثيرا ، فهي نسخة قديمة ليس بها نقط ولا شكل ،

١٣ - هامش التمهيد : ص ٢٥٨ .

١٤ - ترجمة الباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد : ص ٢٥٨ .

١٥ - التمهيد : ص ٢٣٩ .

١٦ - التبصير في الدين : ص ١٠٩ .

١٧ - رسالة الفرقان بين الحق والباطل : ص ١٣٠ والرسالة التسعينية
المطبوعة في مجموعة فتاوى ابن تيمية : ج ٥ ص ٢٤١ .

والكتاب في الأصل سبعة عشر جزءا ، ولم يبق منه في هذه النسخة الا اثنا عشر جزءا تبدأ بأول الجزء السادس ، وتنتهي بانتهاء الجزء السابع عشر ففقد في أوله خمسة اجزاء ويشبه هذا الكتاب كتاب اعجاز القرآن في كثير من موضوعاته ، ولولا مخافة الاطالة لتعرضت لبيان موضوعاته بحيث يتضح لدارس الباقلاني انه من اجلة علماء النقد الادبي في الاسلام ؟ فان ما جاء في هذا الكتاب وكتاب اعجاز القرآن وثيق الصلة بفن الكلمة ، ولكن اكتفي بأن اشير بعرض سريع الى الموضوع الاول منه والاخير . يقول في اوله : « السادس من كتاب النبوات من هداية المسترشدين تصنيف القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الاشعري . بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى الا بالله . وفي الورقة (٣) « فصل ومما يوضح اصالة تأخر فعل المعجز عن دعوى النبوة . . . وهكذا تتسلسل الاجزاء تدور حول النبوة واثباتها ، واعجاز القرآن ، وما يتعلق به من مباحث الى ان تنتهي الى الجزء السابع عشر والاخير من هذه المخطوطة ، فيقول في الورقة (٢٢٩) الجزء السابع شعر : بسم الله الرحمن الرحيم . ومن معجزاته : انقضاض الكواكب ، وخبر المعراج . . . وكلام الذئب . . . واطعامه الخلق الكثير من الطعام القليل . . . واخباره عن مصارع اهل جيش مؤتة .

ويلاحظ أن هذه النسخة تحتوي على ٢٤٨ ورقة ، وان كل جزء يستغرق اثنتين وعشرين ورقة . وقيمة هذه المخطوطة

ثاني من حيث أنها ادخل في قضية اعجاز القرآن من سائر كتب
الباقلائي ، وهي تتفق مع كثير مما جاء له في كتاب اعجاز
القرآن ، ولكن تزيد عليه بغزارة المادة ، وعمق البحث ،
ودقة البيان .

هذا والنسخة قديمة ، وفيها خروم وتاكل كثير ، يدل على
بعد تأريخه ، وقد جاء في خاتمها : « كتبه محمد بن عبدالله
بن محمد العدوي في مدينة صور سنة ٤٥٧ ، ٥٨٠ . وكانت
في صفر سنة اثنتين وستين واربعمئة .

- ٢٥ - كتاب : اجوبة أهل فلسطين .
- ٢٦ - كتاب : البغداديات .
- ٢٧ - كتاب النيسابوريات .
- ٢٨ - كتاب : الجرجانيات .
- ٢٩ - كتاب : مسائل سأل عنها أبن عبدالمؤمن .
- ٣٠ - كتاب : التقريب والارشاد في أصول الفقه . قال عنه القاضي
عياض انه كتاب كبير (١٨) وأشار اليه ابو المظفر
الاسفراييني والسيوطي (١٩) .
- ٣١ - كتاب : الاصبهائيات .
- ٣٢ - كتاب : المقنع في أصول الفقه .
- ٣٣ - كتاب : الانتصار لصحة نقل القرآن ، والرد على من نحله

-
- ١٨ - ترجمة الباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد : ص ٢٥٨ .
 - ١٩ - التبصير في الدين للاسفراييني : ص ١١٩ . والاتقان في علوم
القرآن للسيوطي : ج ١ ص ٤٨ .

الفساد بزيادة أو نقصان « ألفه قبل هداية المسترشدين ، إذ يشير إليه فيهما عندما يقول : « مما بين يدي ظهر تحديه صلى الله عليه وسلم بالقرآن ، وكون ذلك معلوما باضطرار ما قدمنا في كتاب الانتصار لصحة نقل القرآن ، والرد على من نجله الفساد بزيادة أو نقصان (٢٠) . وكذلك يشير إليه في موضوع آخر فيقول : « وقد ذكرنا في كتاب : الانتصار لصحة نقل القرآن جميع مطاعن الملحدة وكل من خالف الملة على القرآن ، وكشفنا عن فساد مذهبهم ، وتمويههم (٢١) وذكره ابن حزم في عدة مواضع من كتاب الفصل (٢٢) وكذلك السيوطي (٢٣) وأشار إليه الزركشي عندما ذكر ان الشيخ شهاب الدين ابا اسامة قال : « وقد اشبع ابو بكر الباقلاني في كتاب الانتصار ، الكلام في جملة القرآن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم (٢٤) . يذكر الكوثري انه موجود مخطوطا في خزانة قرا مصطفى باشا باستنبول بنقص في آخره ، وهو كتاب لا نظير له في دفع المطاعن عن الكتاب الكريم (٢٥) وقد اختصره ابو عبدالله الصيرفي وسمى مختصره « نكت الانتصار » وهو مخطوط في مكتبة بلدية الاسكندرية ، وقد قام بتحقيقه الدكتور محمد زغلول سلام سنة ١٩٧٣ .

-
- ٢٠ - هداية المسترشدين مخطوطة مكتبة الازهر : ورقة ٦٦ .
 - ٢١ - هداية المسترشدين مخطوطة مكتبة الازهر : ورقة ١٤١ .
 - ٢٢ - الفصل الابن حزم : ج ٤ ص ٢١٨ و ٢٢٠ و ٢٢١ و ٢٢٢ .
 - ٢٣ - الاتقان للسيوطي : ج ١ ص ٤٨ - ١٠٣ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٢٢ .
 - ٢٤ - البرهان في علوم القرآن للامام الزركشي : ص ٢٤٢ .
 - ٢٥ - التبصير في الدين للاسفراييني : ص ١١٩ هامش رقم (٢) .

٣٤ - كتاب : دقائق اللام والرد علي من خالف الحق من الاوائل
ومنتحلي الاسلام ، يقول محققا التمهيد : « ويفهم من كلام
ابن تيمية في بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ،
ان كتاب الباقلاني هذا يتناول ما بين الفلاسفة في العلوم
الطبيعية والرياضية من خلاف (٢٦) . وقد افه الباقلاني
قبل كتاب هداية المسترشدين اذ ينص عليه فيه (٢٧) وذكر
ابن كثير ان للباقلاني كتابا اسمه : « دقائق الحقائق » (٢٨)
ويظهر انه اسم لهذا الكتاب ، فان ابن كثير - كما رأيناه -
لا يتوخى الدقة في عناوين الكتب ، فمثلا يذكر ان للباقلاني
كتاب التمهيد في أصول الفقه (٢٩) بينما نعلم ان التمهيد في
اصول الدين وليس في اصول الفقه .

٣٥ - كتاب الكرامات « اشار اليه الباقلاني في كتاب البيان عن
الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل . الخ .
- عندما تعرض للكلام في جواز الكرامات للصالحين -
بقوله : « وقد كنا املينا منذ سنين كلاما في هذا الباب على
المعروف بابن المعتز الرقي . وذكر لنا انه انتسخ منه
بالحرم ، حماه الله وحرسه ! وطننا اكتفاء اصحابنا من
أهل تلك الديار وغيرها بذلك (٣٠) .

٢٦ - هامش التمهيد : ص ٢٥٨ .

٢٧ - هداية المسترشدين : ورقة ١٤٨ .

٢٨ - البداية والنهاية : ج ١١ ص ٣٥٠ .

٢٩ - المرجع السابق نفس الصفحة .

٣٠ - كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات . الخ . للباقلاني

- ١ - كتاب : الأصول الصغير .
- ١٢ - كتاب مسائل الأصول .
- ١٣ - كتاب : أمالي اجماع أهل المدينة .
- ١٤ - كتاب : المسائل المنثورة والمجالسات .
- ١٥ - كتاب : فضل الجهاد .
- ١٦ - كتاب : الرد على المتناسخين .
- ١٧ - كتاب الحدود في الرد على أبي طاهر محمد بن عبدالله بن القاسم .
- ١٨ - كتاب : الرد على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن .
- ١٩ - كتاب : المقدمات في اصول الديانات .
- ٢٠ - كتاب : في ان المعدوم ليس بشيء ، وكلمة الشيء احتلت في مباحث المسلمين جيزا كبيرا ، فقد رتبوا على اطلاقها على المعدوم ، أو عدم اطلاقها عليه ، أمورا كثيرة .
- فمثلا يقول الباقلاني في التمهيد عند تعريفه للعلم : فان قال قائل : فلم رغبتم عن القول بأنه معرفة الشيء على ما هو به الى القول بأنه معرفة المعلوم على ما هو به ؟ قيل : لما قام من الدليل على أن المعلوم يكون شيئا ، وما ليس بشيء ولأن المعدوم معلوم وليس بشيء الخ (١٢) .
- ٢١ - كتاب : « امامة بني العباس » كان الباقلاني ضد الرافضة

والفاطميين ، يحمل عليهم ، وينتصر لاهل السنة ، ومنهم

العباسيون

٢٢ - كتاب في المعجزات « قال محققا التمهيد : « توجد قطعة من

هذا الكتاب في خزانة « تيبنجن » بالمانيا ، وعنوانه : كتاب

البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات واتحيل والكهانة

والسحر (١٣) . وقد قام بتحقيقه وطبعه الاب اليسوعي

رتشرد يوسف المكارثي عام ١٩٥٨ م .

٢٣ - كتاب : المسائل القسطنطينية : ويظهر انه جمع فيه ما

كان بينه وبين رهبان الروم من مسائل ومناظرات في

مجلس امبراطور بيزنطة ، باسيليوس الثاني .

٢٤ - كتاب : هداية المسترشدين ، والمقنع في معرفة اصول

الدين « يقول عنه القاضي عياض انه كتاب كبير (١٤)

وذكره الباقلاني في التمهيد (١٥) وأشار اليه أبو المظفر

الاسفراييني في التبصير في الدين (١٦) وابن تيمية في

رسائله (١٦) وهذا الكتاب توجد له نسخة مخطوطة بمكتبة

الازهر الشريف برقم ٣٤٢ توحيد ، لقد اتعبنى الاطلاع

عليها كثيرا ، فهي نسخة قديمة ليس بها نقط ولا شكل ،

١٣ - هامش التمهيد : ص ٢٥٨ .

١٤ - ترجمة الباقلاني الملحق بكتاب التمهيد : ص ٢٥٨ .

١٥ - التمهيد : ص ٢٣٩ .

١٦ - التبصير في الدين : ص ١٠٩ .

١٧ - رسالة الفرقان بين الحق والباطل : ص ١٣٠ والرسالة التسعينية

المطبوعة في مجموعة فتاوى ابن تيمية : ج ٥ ص ٢٤١ .

والكتاب في الاصل سبعة عشر جزءا ، ولم يبق منه في هذه النسخة الا اثنا عشر جزءا تبدأ بأول الجزء السادس ، وتنتهي بانتهاء الجزء السابع عشر ففقد في أوله خمسة اجزاء ويشبه هذا الكتاب كتاب اعجاز القرآن في كثير من موضوعاته ، ولولا مخافة الاطالة لتعرضت لبيان موضوعاته بحيث يتضح لدارس الباقلاني انه من اجلة علماء النقصد الادبي في الاسلام ؟ فان ما جاء في هذا الكتاب وكتاب اعجاز القرآن وثيق الصلة بفن الكلمة ، ولكن اكتفي بأن اشير بعرض سريع الى الموضوع الاول منه والاخير . يقول في اوله : « السادس من كتاب النبوات من هداية المسترشدين تصنيف القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الاشعري . بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله . وفي الورقة (٣) ، فصل ومما يوضح اصالة تأخر فعل المعجز عن دعوى النبوة . . . وهكذا تتسلسل الاجزاء تدور حول النبوة واثباتها ، واعجاز القرآن ، وما يتعلق به من مباحث الى ان تنتهي الى الجزء السابع عشر والاخير من هذه المخطوطة ، فيقول في الورقة (٢٢٩) الجزء السابع شعر : بسم الله الرحمن الرحيم . ومن معجزاته : انقضاء الكواكب ، وخبر المعراج . . . وكلام الذئب . . واطعامه الخلق الكثير من الطعام القليل . . واخباره عن مصارع اهل بجيش مؤتة .

ويلاحظ أن هذه النسخة تحتوي على ٢٤٨ ورقة ، وإن كل جزء يستغرق اثنتين وعشرين ورقة . وقيمة هذه المخطوطة

اولاده فنهجوا اسلوبه ، واباحوا الخمر والفروج ، واشاعوا
الرفض وبثوا دعاة فافسدوا عقائد جبال الشام كالنصيرية
والدروزية . وكان القداح كاذبا محترفا ، وهو أصل دعاة
القرامطة (٤١) .

فعلى ذلك يكون الباقلاني قد سبق الفسزالي وغيره من الذين
تصدوا للرد على الباطنية وشككوا في صحة نسب الفاطميين وانتسابهم الى
فاطمة الزهراء ، رضي الله عنها . بل ويذكر العلامة الكوثري ان الامام
ابا بكر الباقلاني كان في جملة العلماء الذين وقعوا على المحضر الذي كتب
ايام الخليفة القادر ، والذي ينفي صحة انتساب الفاطميين الى علي بن ابي
طالب وكان معه من الموقعين الشريفان : الرضي ، والمرتضى ، وابن
انخزري ، وابو حمد الاسفراييني ، وابو عبدالله الصيمري ، وابو الحسين
القدوري ، وابو جعفر النسفي ، وغيرهم من كبار الأئمة في مذهبهم (٤٢) .

٤١ - النجوم الزاهرة لابن تغري بردى : ج ٤ ص ٧٥ . يقول عبدالقاهر
البغدادي : ان القلاح هو ميمون بن ديسان ، كان مولى لجعفر
بن محمد الصادق ، وكان من الاهواز ، وقد كان هو وعدد من أهل
الاهواز مسجونين في سجن والى العراق فانسوا في ذلك السجن
مذاهب الباطنية ، ثم بعد خروجهم من السجن رحل ميمون بن
ديسان الى ناحية الغرب ، وادعى هناك انتسابه الى عقيل بن ابي
طالب ، فلما دخل في دعوته قوم من غلاة الرفض ادعى انه من ولد
محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق ، فقبل الاغبياء ذلك منه ،
جهلا منهم بأن محمد بن اسماعيل بن جعفر مات ولم يعقب .
الفرق بين الفرق : ص ١٦٩ .

٤٢ - انظر مقدمة كشف اسرار الباطنية واخبار القرامطة : للعلامة
الفتية محمد بن مالك بن ابي الفضائل اليماني ، المتوفى في اواسط
المائة الخامسة : ص ٦-٧ .

٤٨ - كتاب : اعجاز القرآن » وقد طبع في مصر مراراً على هامش
 كتاب الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ثم طبع مستقلاً ،
 بعد ان قام بتحقيقه الاستاذ : سيد صقر ، وكتب له مقدمة
 جيدة ، وترجمة وافية لشخصية الباقلاني ، افادتني كثيراً
 فيما يتعلق بشخصية الباقلاني .

هذه هي مجموعة ما ذكره القاضي عياض من مؤلفات الباقلاني ، في
 ترجمته التي جاءت في كتاب ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام
 مذهب الامام مالك ، وهي - كما اراها - اوثق واوفى ما كتب عن القاضي
 الباقلاني .

أما ما لم يذكره القاضي عياض في ترجمته فمعه :
 ٤٩ - كتاب الانصاف في اسباب الخلاف ، وهو مخطوط بدار
 الكتب تحت رقم ٧٢٣ علم الكلام وقام بتحقيقه وطبعته
 المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثري سنة ١٣٦٩ هـ .
 والراجع انه رسالة الحرة الذي تقدم ذكره .

٥٠ - كتاب « الايجاز » ذكره ابو عذبة في كتاب « الروضة البهية
 فيما بين الاشاعرة والماتريدية » ثلاث مرات (٤٣) .
 ٥١ - كتاب : « نقض النقض » على الهمداني ذكره في « هداية
 المسترشدين » ، وذكره الاسفراييني في التبصير (٤٤) وأشار

٤٣ - الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية : لحسن بن عبد
 المحسن المشهور بأبي عذبة ، طبعة جيدر آباد الدكن . انظر :
 ص ١٨ - ٣٥ - ٥٨ .

٤٤ - التبصير في الدين : ص ١١٩ .

اليه ابن تيمية في كتاب « النبوات » وبين ان القاضي
عبد الجبار الهمداني صنف كتاباً في نقض اللع لابن الحسن
الاشعري ، وجاء الباقلاني فصنف كتاباً نقض به كتاب
عبد الجبار ، وسماه نقض نقض اللع (٤٥) .

٥٢ - كتاب : الكسب « ذكره الاسفرايني في التبصير » (٤٦) .

٥٢ - كتاب : الكسب « ذكره الاسفرايني في التبصير » (٤٦) .

بين الحق والباطل ، اثناء حديثه عن الإيمان ، فقال وكلام
الناس في هذا الاسم وسماء كثير ، وقد رأيت لابن الهيثم
فيه مصنفاً في انه قول اللسان فقط . ورأيت لابن الباقلاني
فيه مصنفاً : انه تصديق القلب فقط ، وكلاهما في عصر
واحد ، وكلاهما يرد على المعتزلة والرافضة (٤٧) .

٥٤ - كتاب : « النقض الكبير » ومنه هذا النص الذي اوردته أمام
الحرمين في الشامل : قال ابو بكر الباقلاني في النقض
الكبير : من زعم أن السين من بسم الله بعد الباء ، والميم
بعد السين الواقعة بعد الباء . لا أول له ، فقد خرج عن
المعقول ، وجحد الضرورة ، وانكر البديهة ، فإن اعترف
بوقوع شيء بعد شيء ، فقد اعترف بأوليته ، فإن ادعى أنه
لا أول له ، فقد سقطت محتاجته ، وتعين لحوقه بالسفسطة .

٤٥ - كتاب النبوات لابن تيمية : ص ٤٤ .

٤٦ - التبصير في الدين : ١١٩ .

٤٧ - الفرقان بين الحق والباطل : ص ٤٣ .

وكيف يرجي أن يرشد بالدليل من يتوابع في جسد
الضروري ١٩ (٤٨) .

٥٥ - كتاب : الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية
ذكره الصلاح الصفدي في الوافي بالوفيات (٤٩) وانا أشك في
أن يكون هذا الكتاب هو كتاب التمهيد نفسه ، لان عنوان
احدهما قريب من الآخر ، وان التحريف في عناوين الكتب
له دور كبير في التباس بعضها ببعض .

هذا . وقد وجدنا الباقلاني يذكر في اعجاز القرآن ، انه سيملي
كتابا في معاني القرآن حيث يقول : « وان سهل الله لنا ما نؤينه من
املاء معاني القرآن ، ذكرنا في ذلك ما يشتبه من الجنس الذي ذكره ، لأن
أكثر ما يقع من الطعن عليه ، قائما يقع على جهل القوم بالمعاني ، أو
بطريقة كلام العرب (٥٠) .

وذكر ذلك مرة أخرى عند حديثه عن آية « حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم » . فقال « والكلام في اظهار حكم
هذه الآية وفوائدها يطول ، ولم نضع كتابنا لهذا ، وسبيل هذا أن
نذكره في كتاب « معاني القرآن » ان سهل الله لنا املاءه وجمعه (٥١) .

ولكن لا ندري هل كتب الله له ان يتم ما وعد به ونواه من املاء
هذا الكتاب وجمعه ، ام لا ؟ .

٤٨ - مقدمة اعجاز القرآن : ص ٥٥ .

٤٩ - الوافي بالوفيات : ج ٣ ص ١٧٧ .

٥٠ - اعجاز القرآن للباقلاني : ص ٣٧٤ .

٥١ - المصدر السابق : ص ٣١٧ .

وبعد : فهذه جملة ما تمكنت من العثور عليه من مؤلفات الباقلاني وآثاره ، ولعل غيري من الباحثين يهتدون الى كتب أخسرى للباقلاني لم اهتمد اليها ، وعسى أن تظهر لهم الايام ما كان خافيا .

وهذه المؤلفات مع كثرتها لا تستكثر على الباقلاني الذي كان يضع دواته بين يديه كل ليلة ، بعد الفراغ من ورده وتراويله ، ويكتب خمسينا وثلاثين ورقة ، فإذا صلى الفجر رفع الى بعض اصحابه ما صنّفه ، وأمر بقراءته عليه ، وأملى عليه من الزيادات ما يلوج له فيه .



الفصل السادس :

في آراء العلماء فيه ، وفي وفاته :

آراء العلماء فيه :

يكاد يجمع المؤرخون على أن القاضي أبا بكر الباقلائي كان مجدد الدين على رأس المائة الرابعة (١) .

يقول ابن عساكر : «ان قول من قال: ان القاضي أبا بكر محمد بن الطيب الباقلائي هو الذي كان على رأس الاربعمئة أولى من قولهم : ان أبا الطيب سهل بن محمد بن سليمان الصعوكي النيسابوري هو الذي كان على رأس الاربعمئة ، لأنه أشهر من أبي الطيب الصعوكي مكانا ، وأعلى في رتب القوم شأننا ، وذكره اكبر من أن ينكر ، وقدره أظهر من أن يستتر ، وتصانيفه أشهر من أن تشهر ، وتواليفه أكثر من أن تذكر ، فاما أبو الطيب رحمه الله فانما اشتهر ذكره ببليده (٢) » .

ولحسن سيرته وتدينه ، وتفوقه في علم الكلام والنظر ، ودفاعه عن

١ - انظر : ترجمة القاضي عياض للباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد .
ص ٢٤٤ تبیین کذب المفتري لابن عساكر : ص ٥٣ وشذرات الذهب لابن العماد الجنبلي : ج ٣ ص ١٦٨ ، ومرآة الجنان للامام اليافعي : ج ٣ ص ٦ والمجددون الذين سبقوا الباقلائي هم : عمر بن عبد العزيز على رأس المائة الاولى ، ومحمد بن ادريس الشافعي على رأس المائة الثانية ، وأبو الحسن الاشعري على رأس المائة الثالثة . تبیین کذب المفتري لابن عساكر ص ٥٣ .

٢ - تبیین کذب المفتري : ص ٥٣ .

العقيدة الإسلامية ضد الملل الخارجة عن الإسلام ، وأهل البدع عن المذاهب المنحرفة - لقبه علماء الأمة بشيخ السنة ، ولسان الأمة ، وناصر الملة ، و « إمام متكلمي أهل الحق » و « إمام وقته » و « أوجد زمانه » (٣) إلى آخر هذه الألقاب التي تدل على سمو مكانته ورفعة شأنه عند المسلمين ،

٢ - يقول ابن عساکر : « وكان القاضي أبو بكر فارس هذا العلم مباركا هذه الأمة ، كان يلقب بشيخ السنة ، ولسان الأمة ، وكان مالکيا فاضلا متورعا ، فمن لم يحفظ عليه زلة قط ، ولا انتسبت إليه نقیصة (٤) » .

٣ - ذكر الخطيب البغدادي أن الباقلاني كان ثقة ، وأما الكلام فكان أعرف الناس به ، وأحسنهم خاطرا ، وأجودهم لسانا ، وأوضحهم بيانا ، وأصحهم عبارة ، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والخوارج وغيرهم (٥) .

٤ - يحكي القاضي عياض بسنده : ان الباقلاني كان شيخ المالكيين في وقته ، وعالم عصره المرجوع اليه فيما أشكل على غيره . واليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته ، وكان حسن الفقه ، عظيم الجدل

٣ - أنظر : ترجمة القاضي عياض للباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد : ص ٢٤٢ والتبيين : ص ١٢٠ وتاريخ بغداد : ج ٥ ص ٣٧٩ ومروءة الجنان لليافعي : ج ٣ ص ٦ . ووفيات الاعاين لابن خلكان : ج ٤ ص ٢٦٩ . والديباج المذهب ج ٢ ص ٢٢٨ .

٤ - تبين كذب المفتري : ص ١٢٠ .

٥ - تاريخ بغداد : ج ٥ ص ٣٧٩ .

وكانت له ببغداد حلقة عظيمة (٦) .

٥ - يذكر ابن خلكان : ان القاضي ابا بكر الباقلائي كان على مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ، ومؤيدا اعتقاده وناصرا طريقته ، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره ، وكان اوجده زمانه ، واليه انتهت الرياسة في مذهبه ، وكان موصوفاً ببجودة الاستنباط ، وسرعة الجواب ، وكان كثير التطويل في المناظرة ، مشهورا بذلك عند الجماعة (٧) .

٦ - قال اليافعي : وفيها - « أي في المائة الرابعة » نوفي سيف السنة ، وناصر الملة ، الامام الكبير ، الحبر الشهير ، لسان المتكلمين ، وموضح البراهين ، وقامع المبتدعين ، وقاطع المبطلين ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب المشهور بابن الباقلائي ، الاصولي المتكلم المالكي الاشعري ، المجدد به دين الامة على رأس المائة الرابعة على القول الصحيح ، وكان كل ليلة اذا قضى ورده كتب خمسا وثلاثين ورقة ، تصنيفا من حفظه . وكان فريد عصره في فنه ، وله التصانيف الكبيرة المسندة الشهيرة ، واليه انتهت الرياسة في هذا العلم ، وكان ذا باع طويل في بسط العبارة ، مشهورا بذلك ، حتى أنه جرى بينه وبين ابني سعيد الهاروني مناظرة يوما ، فأطال القاضي ابو بكر فيها الكلام ، ووسع في العبارة ، وزاد في الاسهاب وبأنح في الايضاح والاطناب ، ثم التفت الى الحاضرين ، وقال : اشهدوا

٦ - ترجمة القاضي عياض للباقلاني الملحقه بالتمهيد : ص ٢٤٢ .

٧ - وفيات الاعيان : ج ٤ ص ٢٦٩ .

علي انه أن اعاد ما قلت لا غير لم اطالبه بالجواب ! فقال الهاروني .
اشهدوا علي انه ان اعاد كلام نفسه سلمت له ما قال !! « (٨) » .

٧ - قال ابن عمار الميورقي : وكان ابن الطيب مالكيًا فاضلاً متورعاً ،
ممن لم تحفظ عليه زلة قط ولا نسبت اليه نقيصة ، وكان يلقب
بشيخ السنة ولسان الامة ، وكان فارس هذا العلم ، مباركاً على
هذه الامة ، وكان حصناً من حصون المسلمين ، وما سر اهل البدع
بشيء كسرورهم بموته . وقال : حسبت تواليف القاضي
واملاآته ، وقسمت على ايام عمره من مولده الى موته ، فوجد انه
يخص كل يوم منها عشر ورقات (٩) .

٨ - ينقل الخطيب البغدادي عن ابي الفرج محمد بن عمران الخلال انه
قال : كان ورد القاضي ابي بكر محمد بن الطيب في كل ليلة
عشرين ترويقة ، ما تركها في حضر ولا سفر (١٠) .

٩ - ويحكي الحافظ ابن عساكر بسنده أن أبا بكر الخوارزمي (١١)
المتوفى سنة ٤٠٣ قال : « كل مصنف ببغداد انما ينقل من كتب
الناس الى تصانيفه سوى القاضي ابي بكر ، فان صدره يحوي

٨ - مرآة الجنان للامام اليافعي : ج ٣ ص ٦ .

٩ - ترجمة الباقرنابي الملحقه بالتمهيد : ص ٢٤٣ و ٢٤٥ .

١٠ - تاريخ بغداد : ج ٥ ص ٣٧٩ .

١١ - هو : أبو بكر الخوارزمي : محد بن موسى شيخ الحنفية وانتهت
اليه رئاسة المذهب في الآفاق ، وقال القاضي الصيمري : ما شاهد
الناس مثل شيخنا أبي بكر الخوارزمي في حسن الفتوى وحسن
التدريس : شذرات الذهب ج ٣ ص ١٧٠ .

١٠ - قال علي بن محمد بن الحسن الجري المالكي (١٣) : « كان القاضي ابو بكر يهتم بأن يختصر ما يصنفه ، فلا يقدر على ذلك ، لسعة علمه وكثرة حفظه ، وما صنّف أحد خلافا الا احتاج ان يطالع كتب المخالفين ، غير القاضي ابي بكر ، فان جميع ما كان يذكر خلاف الناس فيه صنّفه من حفظه » (١٤) .

١١ - قال ابو حاتم الطبري محمود بن الحسن القزويني : « ان ما كان يضمّره القاضي ابو بكر الاشعري رضي الله عنه ، من الورع والديانة ، والزهد ، والصيانة ، اضعاف ما كان يظهره ، فقليل له في ذلك ، فقال : انما اظهر ما اظهره غيظا لليهود ، والنصارى ، والمعتزلة ، والرافضة ، والمخالفين ، لئلا يستحقروا علماء الحق والدين ، فاضمر ما اضمره لأنني رأيت آدم مع جلالتة نودى عليه بذوقه ، وداود بنظرة ، ويوسف بهمة ، ومحمدا بخطرته ، عليهم السلام (١٥) » .

١٢ - قال ابو عبد الله الصيرفي : كان صلاح القاضي اكثر من علمه ، وما نفع الله هذه الامة بكتبه وبشها فيهم الا بحسن نيته واحتسابه بذلك (١٦) .

١٢ - تبين كذب المفتري : ص ٢٢٠ .

١٣ - المتوفى سنة ٤٣٧ .

١٤ - تاريخ بغداد : ج ٥ ص ٣٧٩ ، وتبين كذب المفتري ص ٢٢٠ ومزاة الجنان : ج ٣ ص ٦ .

١٥ - تبين كذب المفتري : ص ٢٠ .

١٦ - ترجمة الباقلاني الملحقة بكتاب التمهيد : ص ٢٤٥ .

١٣ - يقول ابن عساكر : « حكى لي من اثنى به أن الصاحب بن عباد (١٧) كان إذا انتهى الى ذكر الباقلاني وابن فورك والاسفراييني وكانوا متعاصرين من اصحاب الإشعري قال لاصحابه : ابن الباقلاني بحر مغرق ، وابن فورك صل مطرق ، والاسفراييني نار تحرق » .
ويعلق ابن عساکر على هذا القول فيقول : « وكان روح القدس نفث في روعه حيث اخبر عن حال هؤلاء الثلاثة ، بما هو حقيقة الحال فيهم (١٨) » .

١٤ - روى الامام ابو عبدالله الحسين بن أحمد الدماغي ، قال : لما قدم القاضي الامام أبو بكر الاشعري بغداد ، دعاه الشيخ أبو الحسن التميمي الحنبلي (٣٧١) امام عصره في مذهبه ، وشيخ مضره في زهده ، وحضر الشيخ أبو عبدالله بن مجاهد (٣٧٠) والشيخ أبو الحسين محمد بن أحمد بن سمعون (٣٨٧) وأبو الحسن الفقيه ، فجرت مسألة الاجتهاد - بين القاضي أبي بكر وبين أبي عبدالله بن مجاهد ، وتعلق الكلام بينهما الى أن انفجر عمود الصبح ، وظهر كلام القاضي عليه ، وكان أبو الحسن التميمي الحنبلي يقول لاصحابه : تمسكوا بهذا الرجل ، فليس

١٧ - هو اسماعيل بن عباد بن العباس ، وزير مؤيد الدولة وفخر الدولة البويهية ، وصاحب الوزير ابن العميد ، وأخذ عنه الادب والشعر والترسل ، فلقب بالصاحب ، وكان من رجال العصر حزما وعزما وسؤددا ، وسخاء وحشمة وعدلا ، توفي سنة ٣٨٥ هـ .
انظر : الشذرات ج ٣ ص ١١٤ .

١٨ - تبين كذب المفتري : ص ٢٤٤ . لكن ابن العماد الحنبلي يسند هذه الرواية الى ابن الاهطل . انظر : الشذرات ج ٣ ص ١١٥ .

١٥ - قال أبو القاسم عبدالواحد بن عني بن برهان النحوي المتوفى سنة

٤٥٦ هـ : من سمع مناظرة القاضي أبي بكر لم يستلذ بعدها

بسماع كلام أحد من المتكلمين والفقهاء والخطباء والمترسلين ،

ولا الاغاني ، أيضا لطيب كلامه وفصاحته ، وحسن نظامه ،

واشارته (٢٠) .

١٦ - قال أبو محمد الباقي المتوفى (٣٩٨) (٢١) : لو أوصى رجل بثلاث

ماله ان يدفع الى افسح الناس ، لوجب ان يدفع لابي بكر

الاشعري (٢٢) .

١٧ - يذكر ابن عساكر ان الانتساب الى الاعتزال كان فاشيا منتشرا ،

وكل من كان متسننا كان متخفيا مستترا الى أن قام القاضي أبو بكر

١٩ - التبيين لابن عساكر : ص ٢١ ٠ ويحكي ابن عساكر في رواية

أخرى أن هذه الدعوة كانت سنة ثلاثمائة وسبعين ، وقد حضرها

أبو بكر الابهر شيخ المالكيين ، وأبو القاسم الداركي شيخ

الشافعيين ، وأبو الحسن طاهر بن الحسن شيخ اصحاب

الحديث ، وأبو الحسين بن سمعون شيخ الوعاظ والزهاد ، وأبو

عبدالله بن مجاهد شيخ المتكلمين ، وصاحبه أبو بكر الباقلاني .

اجتمعوا كلهم في دار الشيخ أبي الحسن التميمي شيخ الحنابلة يعلق

راوي هذه الرواية قائلا : لو سقط السقف عليهم لم يبق بالعراق

من يفتي في حادثة يشبه واحدا منهم . انظر التبيين : ص ٢٩٠ .

٢٠ - مرآة الجنان للباقي : ج ٣ ص ٦ .

٢١ - الباقي - بالوحدة والفاء نسبة الى باف قرية من قرى خوارزم ،

وهو أبو محمد عبدالله بن محمد البخاري والخوارزمي نزيل بغداد

الفقيه الشافعي العلامة . انظر الشذرات : ج ٣ ص ٥٢ ١ .

٢٢ - تاريخ بغداد : ج ٥ ص ٣٨٠ . والانتساب للسمعاني : ص ٦٢ .

بنصرة المذهب ، وانتشر عنه في المشرق والمغرب ، وكان يظهره في دار السلام ، التي هي قبة الاسلام ، فلم يظهر لذلك تغيير من الامام ولا نكير من العلماء والعوام ، بل كان الكل يتقلدون منه المنة ، من العوام والأئمة ، ويلقبونه باجمعهم سيف السنة ولسان الامة (٢٣) .

هذه نبذة من اقوال العلماء سقناها لكي نستدل بها على ما كان يتمتع به الامام الباقلاني من تدين ، وورع ، واخلاص لعقيدته وسمو مكانته بين علماء الاسلام . ومع ذلك نلاحظ انه لم يسلم من طعن بعض الطاعنين من معاصريه وغيرهم .

١٨ - فمثلا نرى أن أبا حامد الاسفرايني (٢٤) الفقه الشافعي الذي كان مجلسه يضم سبعمائة فقيه ، والذي قيل فيه : لو رآه الشافعي لفرح به (٢٥) .

هذا الرجل مع جلالة قدره في الفقه ، واشتغاره العريض بسين الفقهاء ، يروى عنه ما يدل على أنه لم يكن على وفاق مع الباقلاني ، بل كان من الحاقدين عليه ، والقادحين فيه .

يحكى ابن تيمية أنه كان ينهي اصحابه عن الكلام ، وعن الدخول على الباقلاني ، لانه - في زعمه - مبتدع يدعو الناس الى الضلالة وانه اذا سعى الى الجمعة من قطيعة الكرخ الى جامع المنصور ، يدخل الرباط المعروف بالروزي المحاذي للجامع ، ويقبل على من حضر ، ويقول : اشهدوا

٢٣ - تبين كذب المقترني : ص ٤١٠ .

٢٤ - المتوفى سنة ٤٠٦ هـ .

٢٥ - انظر : الشذرات : ج ٣ ص ١٧٨ .

علي بن القرآن كلام الله غير مخلوق كما قاله أحمد بن حنبل ، لا كما
يقوله الباقلاني ، وتكرر ذلك منه في جمعات ، ف قيل له في ذلك ؟ فقال .
حتى ينتشر في الناس وفي أهل الصلاح ، ويشيع الخبر في البلاد : اني
بريء مما هم عليه - يعني الاشاعرة - وبريء من مذهب الباقلاني
وعقيدته (٢٦) .

هذا قول الاسفراييني في معاصره الباقلاني ، وهذه الرواية التي
يروى عنها ابن تيمية - أن صحت - فهي - كما يقول محقق اعجاز القرآن
- قول سده الاسراف والتجني ، ولجمته الهوى والعصبية ، فما كان
الباقلاني مبتدعا يدعو الناس الى الضلالة ، وما كان مذهبه فاسدا ، ولا
عقيدته مدخولة ، بحيث يتبرأ منها مسلم ، ولكن العصبية قاهرة غالبة ،
والتعاصر مع الثمائل في الصناعة مدرجة العداوة والبغضاء (٢٧) .

واني ارى أن أبا حامد الاسفراييني ، وأن كان فقيها كبيرا من فقهاء
الشافعية الا انه - كما ظهر من حكاية ابن تيمية عنه - كان على مسلك
الحنابلة ، وهم قوم معروفون بتحيزهم عن الخوض في مسائل الكلام ،
وبعدائهم للكلام والمتكلمين ، وانهم يقولون بان القرآن كلام الله غير
مخلوق - من غير تفريق بين الكلام اللفظي والكلام النفسي - كما هو صنيع
الاشاعرة ، وعلى رأسهم الباقلاني فلا عجب اذا رأينا منهم من ينسب البدعة
أو الضلال الى الاشاعرة .

١٩ - كذلك لم ينج الباقلاني من لسان ابي حيان التوحيدي (٢٨) الذي
عرف بعدم تورعه في تناول العلماء بالذم والقدح .

٢٦ - انظر : مجموعة رسائل ابن تيمية : ج ٥ ص ٢٣٩ .

٢٧ - مقمة اعجاز القرآن : ص ٦١ .

٢٨ - المتوفى سنة ٤١٤ هـ .

ذكر في كتاب الامتاع والمؤانسة : ان صاحبه الذي يحاوره قال له : « فما تقول في ابن الباقلاني » ؟ فاجابه التوحيدى قائلا :
فما شر الثلاثة أم عمرو : بصاحبك الذي لا تصحينا .

يزعم انه ينصر البسنة ، ويفهم المعتزلة ، وينشر الرواية ، وهو في اضعاف ذلك على مذهب الخرمية ، وطرائق المجبة ، فيقول صاحبه : « والله ان هذا من المصائب الكبار ، والمحن الغيلاظ ، والامراض التي ليس لها علاج (٢٩) » .

لا ادري كيف سمح التوحيدى لنفسه أن يرمي القاضي الباقلاني بهذه التهمة السخيفة التي تنم عن مكان الحق في نفس التوحيدى ، تجاه كل ذي حظوة ومكانة من علماء زمانه ، ومن الواضح ان هذه التهمة فيها تحريض صريح للسلطان على اهدار دمه وصلبه ، كما صلب بابك الخرمي ، فان الخرمية نحلة لاتمت الى الدين بصلة ، فأنها تبيح المحرمات ، وتذهب الى شركة الناس جميعا في الاموال والنساء ، وهي تتصل في جذورها بالمزدكية القديمة .

فلا غرابة في أن يصدر مثل هذا القول عن ابي حيان التوحيدى في المناصب أسنادها ، كرياسة القضاء والفتيا ، واطبق ذكره الآفاق ، بينما التوحيدى عاش محروما ، حاقدا على المجتمع ، ومن فيه .

كيف نصدق ابا حيان في هذه التهمة الغظيمة التي لو كان في الباقلاني شيء منها ، لكان جديرا بان تسود صفحة تاريخه ، وان يذكره

٢٩ - الامتاع والمؤانسة : لابي حان التوحيدى : ج ١ ص ١٤٣ .

المؤرخون بالنصب ، واللعنة الى الابد ، وأن يتجافاه علماء زمانه ، كيف ؟
وقد اجمع الثقات - الذين يعتد بكلامهم - على فضله وورعه ، وحسن
تدينه .

ذهب المحقق اعجاز القرآن الى ان عداوة ابي حيان للباقلاني بغضه
للكلام والمتكلمين ، الذي افصح عنه بقوله : « ولم ازل متكليما في مدة عمره
بكي خفية ، او دعت غيظه خوفا ، او اقلع عن كبيرة رغبة » يتناظرون
مستهزئين ، ويتحاسدون متعصبين ، ويتلاقون متخيلادين ويصنفون
متحاملين ، جذ الله عروقهم ، واستأصل شأفتهم وأراح البلاد والعباد
منهم ، أو كان مدفوعا الى تلك العداوة ، بتأثير العداوة بين الباقلاني ، وبين
استاذة ابي سليمان المنطقي من جهة ، وبينه وبين ابي حامد الاسفرايني
من جهة أخرى ، وكلاهما له في نفس ابي حيان منزلة سامية ، وأجلال
بالع (٣٠) .

واني أرى أن هذه الاسباب التي ذكرها المحقق الفاضل قد تكون
بعض الدوافع لحقد ابي حيان ومعاداته للباقلاني ، ولكن الشيء الاساسي
الذي اراه دافعا له الى ذلك هو ما كان كامنا في نفسه من الحقد وانتقاص
ذوي المكانة من معاصريه . فكان الولوع بهجو الناس والخط من شأنهم داء
ابتلى به هذا الرجل ، وتمكن من قلبه ، حتى أصبح خلقا من اخلاقه ،
وسجية من سجاياء ، وأصبح لا يخص به رجلا دون رجل ، ولا جماعة
دون جماعة ، ولم يكن قدحه مقتصر على المتكلمين وحدهم ، بل نرى
في حقه ومطاعنه على مثل ابن العميد والصاحب ابن العباد الشيء الكثير ،

وعنما معروفان بالأدب ، وصناعة البيان ، بل تجاوز في قدح إلى الفقهاء
وغيرهم ، فقال من علمهم ولم تسلم منه أعراضهم .

يقول عن أبي القاسم الداركي (٣١) وهو - كما يذكر المؤرخون -
شيخ فقهاء الشافعية انتصب للتدريس والتأليف ببغداد ، وأخذ عنه عامة
تلاميذه .

يقول عنه أبو حيان : « أما الداركي فقد اتخذ الشهادة مكتسبة ، وهو
ياكل الدنيا بالدين ، ويغلب عليه اللواط ، ولا يرجع إلى ثقة وإمانة ، وهو
خبث الخبء قليل اليقين (٣٢) . لقد عرف السابقون من المجققين اختلاف
أبي حيان ، وحذروا الناس من الالتفات إلى أقواله ، أو الأخذ منه . »
يقول عنه ياقوت الحموي : « كان أبو حيان مجبولا على الغرام بثلب
الكرام (٣٣) . »

يقول السبكي في طبقات الشافعية ما صورته : قال الذهبي : كان
أبو حيان سيئ الاعتقاد ، وأنه « كان كذابا قليل الدين والورع عن القدر
والمجاهرة بالبهتان ، والقدر في الشريعة ، وكفاء ما كان يلصقه بأعلام
الصنابة من القبائح ويضيف إلى السلف الصالح من الفضائل (٣٤) . »
وقال ابن الجوزي : زنادقة الإسلام ثلاثة : ابن السراوندي ،
والتوحيدي ، وأبو العلاء المعري ، وشرهم على الإسلام التوحيدي ، لأنهما

-
- ٣١ - المتوفى سنة ٣٧٥ هـ .
٣٢ - الامتاع المؤانسة لأبي حيان : ج ١ ص ١٤٢ .
٣٣ - معجم الادباء : ج ٦ ص ١٨٦ .
٣٤ - طبقات الشافعية : ج ٤ ص ٣ .

وعلى هذا فانا لا نأخذ الباقلائي بمقالة التوحيدي الذي عرف عند
جمهرة العلماء بالتعامل على ذوي الفضل من معاصريه ، بل بالافتراء على
اعلام الصحابة ، ينقل الذهبي عن بعض العلماء انه قال : لم أزل أرى ابا
حيان معدوداً في زمرة اهل الفضل حتى صنع رسالة منسوبة الى ابي بكر
وعمر ، وقال : انهما راسلا بها علياً ، وقصد بذلك الطعن على الصدر
الاول (٣٦) أن رجلاً يبلغ به العبث الى هذه الدرجة من الافتراء على الصدر
الاول من الصحابة رضوان الله عليهم ، في تأليف رسائل كاذبة يؤلفها ، ثم
يفسبها اليهم ، ليس كثيراً عليه أن يفترى على الباقلائي ، وامثاله .

٢٠ - وأما الداهية الدهياء ، والمصيبة التكرار ، فهي هذه الهجمات
الظالمة التي شنّها ابن حزم على الباقلائي ، والاقوال الجائرة التي الصقها
به .

لقد هاجمه ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والاهواء والنجل ، في
مواضع متفرقة كثيرة ، تتبععتها فوجدتها تتجاوز اربعين موضعاً ، ينسب
فيها اليه اقوالاً لا يمكن أن تصدر من مسلم ، فضلاً عن امام من أئمة الهدى ،
ويصفه في هذه المواضع التي هاجمه فيها بالكفر ، والإشراك والالحاد ،
وخبث المذهب ، ومخالفة القرآن ، وتكذيب الله ، والفسيق والكيد للإسلام ،
وغير ذلك من كيل السباب وأوصاف القبح والرذيلة ، مما ينبغي للمسلم
أن يعرف لسانه عنه .

٣٥ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة : لطاش كبري زاده : ج ١

ص ١٨٨ - ١٨٩ .

٣٦ - طبقات الشافعية : ج ٤ ص ٣ .

ولكننا لم نجد لهذه الأقوال المنكرة التي نسبها إليه ابن حزم اثرا في كتب الباقلاني ، التي بين أيدينا ، مثل التمهيد ، والانصاف ، واعجاز القرآن ، وغيرها بل وجدنا بعكس ذلك ما يدل على أن ابن حزم لم يكن أميناً في نقله ، ولا صادقاً في علمه .

ولنضرب لذلك بعض الأمثلة من تلك الأقوال التي نسبها إليه ابن حزم ، وهو منها براء ، لكي يتبين لنا عدم أمانة ابن حزم في نقله ، وإفترائه فيما ادعاه على الباقلاني والاشاعرة بوجه عام .

١ - ذكر ابن حزم أن الاشاعرة قالوا في كتبهم : « أن الروح تنقل عند خروجها من الجسم الى جسم آخر » ثم عقب عليه بقوله : « هكذا نص الباقلاني في أحد كتبه » وأظنه الرسالة المعروفة بالجرة « (٣٧) .

ولكننا لم نجد في رسالة «الجرة» اثرا لهذا القول لا من قريب ولا من بعيد ، ولم يرد في رسالة الجرة - من حديث الروح - الا قوله : « ويجب ان يعلم أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر ، وسؤال منكر ونكير ، ورد الروح الى الميت عند السؤال ، ونصب الصراط والميزان ، والحوض ، والشفاعة للعصاة من المؤمنين - : كل ذلك حق صدق ، يجب الايمان والقطع به ، لأن جميع ذلك غير مستحيل في العقل (٣٨) ولا أرى اننا بحاجة الى كثير جهد لنفي هذا القول عن الباقلاني والاشاعرة عامة ، لأن هذا القول لم يقل به الا

٣٧ - الفصل : ج ٤ ص ٢١٦ .

٣٨ - الانصاف : ص ٤٥ .

أهل مذهب التناسخ ، والإشاعة بعيدون عنهم بعد الوجود من

العلم

٢ - يقول ابن حزم : « رأيت الباقلاني يقول : جائز أن يكون في هذه

الامة من هو أفضل من رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣٩) ونحن لا

نجد في كتب الباقلاني شيئا من هذا القبيل فلذلك لانملك الا أن نقول .

أنه افتراء شنيع من ابن حزم على الباقلاني ، لم يصدر منه ولا من

الإشاعة مثل هذا الكلام الشنيع كيف ؟ والباقلاني يعتقد أن

أفضل الامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه ، وأفضل

أصحابه العشرة المبشرة ، وأفضل العشرة الخلفاء الراشدون الأربعة .

رضي الله عنهم (٤٠)

٣ - يقول ابن حزم في معرض حديثه عن الإشاعة : « ومن شنعهم قول

هذا الباقلاني في كتابه المعروف بالانتصار في القرآن : أن تقسيم

آيات القرآن وترتيب مواضع سوره شيء فعله الناس ، وليس من

عند الله ، ولأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم (٤١) .

ونحن عندما نراجع كتاب الانتصار لنقل القرآن ، نجد فيه براءة

الباقلاني مما رمناه به ابن حزم . يقول الباقلاني في كتاب الانتصار

لنقل القرآن : « ترتيب الآيات أمر واجب وحكم لازم ، فقد كان

جبريل يقول : ضعوا آية كذا في موضع كذا » ثم يقول : « والذي

نذهب اليه في ذلك أن جميع القرآن الذي أنزله الله ، وأمر بآيات

٣٩ - الفصل : ج ٥ ص ٢٠ .

٤٠ - الانصاف للباقلاني : ص ٦٨ .

٤١ - الفصل : ج ٤ ص ٤١١ .

رسمه ولم يلمسه ، ويرفع تلاوته بعد نزوله ، هو هذا الذي بين
الدفتين ، الذي حواه مصحف عثمان ، وأنه لم ينقص منه شيء ولا
زيد فيه ، وإن ترتيبه ونظمه ثابت على ما نظمته الله تعالى ، ورتبه
عليه رسوله من أي السور ، لم يقدم من ذلك مؤخرًا ، ولا أخسر
منه مقدمًا ، وإن الأمة ضبطت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ترتيب
أي كل سورة ومواضعها ، وعرفت مواقعها ، كما ضبطت منه نفس
القراءات ، وبدأت التلاوة ، وأنه يمكن أن يكون الرسول صلى الله
عليه وسلم قد رتب سوره على ما انطوى عليه مصحف عثمان ،
ويمكن أن يكون قبل ذلك إلى الأمة بعده ، ولم يتول ذلك بنفسه ،
وأن هذا القول الثاني أقرب وأشبه أن يكون حقًا (٤٢) .

أبعد هذا البيان الناصح من الباقلاني يبقى مجال للتردد في تكذيب
ابن حزم في قوله : أن الباقلاني يقول : أن تقسيم آيات القرآن ، وترتيب
مواضع سوره شيء فعله الناس ، وليس من عند الله ، ولا من أمر رسول
الله صلى الله عليه وسلم .

٤ - نرى ابن حزم ينسب إلى الأشعرية قولاً لم يقله أحد منهم ، يقول :
« حديث فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبدالله ، صلى الله عليه
وسلم ، ليس هو الآن رسول الله ، ولكنه كان رسول الله . وهذا
قول ذهب إليه الأشعرية ، وهذه مقالة خبيثة ، مخالفة لله تعالى
ورسوله ، ولما اجمع عليه جميع أهل الإسلام منذ كان الإسلام إلى
يوم القيامة . ونعوذ بالله من هذا القول ، فإنه كفر صراح لا ترداد

٤٢ - الانتصار لنقل القرآن للباقلاني : ورقة ٤٢ ب .

فيه (٤٣) . ينسب ابن حزم هذه المقالة الى الاشاعرة بعد قوله : ان الباقلاني كبيرهم !! .

وتحن نعلم أن هذا القول لم يقل به أحد من الاشاعرة ، وانما نسب اليهم بعض الكرامية ، واشتد نكيرهم على من نسب اليهم .

وفي ذلك يقول أبو القاسم القشيري (٤٤) في رسالته التي شرح فيها ما نال الاشعرية وأهل السنة من البلاء ، وأرسلها الى العراق وهو في خراسان ، هذه الرسالة التي سماها بشكاية أهل السنة يقول فيها : فاما ما حكى عنه وعن أصحابه انهم يقولون : أن محمدا صلى الله عليه وسلم ليس بنبي في قبره ولا رسول بعد موته ، فبهتان عظيم ، وكذب محض ، لم ينطق به أحد منهم ولا سمع في مجلس مناظرة ذلك عنهم ، ولا وجد ذلك في كتاب لهم (٤٥) . . .

ويقول الباقلاني في كتاب الانصاف : « ويجب ان يعلم أن نبوة الانبياء صلوات الله عليهم لا تبطل ولا تنخرم ، بخروجهم عن الدنيا ، وانتقالهم الى دار الآخرة ، بل حكمهم في حال خروجهم من الدنيا ، كحكمهم في حالة نومهم ، وحالة اشتغالهم ، أما بأكل أو شرب ، أو قضاء وطء .

والدليل عليه : ان حقيقة النبوة لو كانت ثابتة لهم في حالة اشتغالهم باداء الرسالة دون غيرها من الحالات ، لكانوا في غيرها من الاحوال غير

٤٣ - الفصل : ج ١ ص ٨٨ .

٤٤ - المتوفى سنة ٤٦٥ هـ .

٤٥ - راجع هذه الرسالة بنصها الكامل في طبقات الشافعية : ج ٢

ص ٢٧٦ - ٢٨٨ .

موصوفين بذلك ، وقد غلط من نسب إلى المحققين من الموحدين - ابطال نبوة الانبياء عليهم السلام بخروجهم من دار الدنيا . وليس ذلك بصحيح لأن مذهب المحققين : أن الرسول ما استحق شرف الرسالة بتأدية الرسالة ، وانما صار رسولا ، واستحق شرف الرسالة والنبوة بقول مرسله - وهو الله تعالى - : انت رسولي ونبي . وقول الله تعالى قديم لا يزول ولا يتغير (٤٦) ثم يسترسل الباقلاني - كعادته - في اقامة دليل تلو دليل على أن نبوة الانبياء لا تبطل بموتهم ، ولا تنخرم ، وأرى أنه لا يشك أحد بعد قراءة هذا الكلام ، أن ابن حزم ظلم الاشاعرة حين رماهم بأنهم قائلون بأن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم تبطل بعد موته . حاشاهم أن يقولوا ذلك ، وهم حماة الشريعة وسدنة مذهب اهل السنة .

٥ - قال ابن حزم في معرض الحديث عن امامة المفضول : « ذهب طوائف من الخوارج ، وطوائف من المعتزلة ، وطوائف من المرجئة ، منهم محمد بن الطيب الباقلاني ، ومن اتبعه ، وجميع الرافضة من الشيعة ، الى انه لا يجوز امامة من يوجد في الناس أفضل منه (٤٧) . ارى ان ابن حزم في قوله هذا ظلم الباقلاني باتهامه بأمرين :

١ - الامر الاول : حشره في زمرة المرجئة الذين لا شك أن ابن حزم يقصد بهم : المبتدعة القائلين بأن الايمان لا تضر معه معصية ، كما أن الكفر لا تنفع معه الطاعة .

ولا شك أن الباقلاني لم يكن منهم ، وكذلك الاشاعرة وعلى رأسهم

٤٦ - الانصاف : ص ٦٣ - ٦٤ .

٤٧ - الفصل : ج ٤ ص ١٦٣ .

أمامهم الاجل أبو الحسن الاشعري وذلك ظاهر لكل من اطلع على مؤلفاتهم . وان كان ذلك لا يمنع أن يكون الباقلاني من مرجئة السنة الذين يقولون بأن المؤمن المذنب أمره مرجأ الى ربه ، فإنا شاء عفا عنه ، وادخله فسخ رحمته وأن شاء عذبه .

وينسب هذا الى أبي حنيفة وغيره من الأئمة الاعلام ، ومنهم أبو الحسن الاشعري ، وأبو منصور الماتريدي ، وطائفة كبيرة من المسلمين كذلك الظاهرية ، ومنهم ابن حزم الذي لا يعتبر مرتكب الكبيرة من المؤمنين مخلدا في النار (٤٨) .

٢ - والامر الثاني : قوله : ان الباقلاني لا يجوز امامة من يوجد في الناس أفضل منه .

فأنضع دليل على براءة الباقلاني مما رماه به ابن حزم : هو قوله في كتاب التمهيد : « يجب أن يكون الامام على أوصاف : منها أن يكون قرشياً من الصميم ، وان يكون من العلم بمنزلة من يصلح ان يكون قاضياً من قضاة المسلمين ، وأن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب ، وتدير الجيوش ، وحفظ الامة ، وأن يكون ممن لا تلحقه رقة ، ولا هوادة في اقامة الحدود ، وأن يكون من اتملهم في العلم وسائر هذه الابواب التي يمكن التفاضل فيها ، الا ان يمنع عارض من اقامة الافضل فيسوغ نصب المفضول (٤٩) وهذا الكلام صريح في جواز امامة المفضول عندما يوجد عارض يمنع من اقامة الافضل .

٤٨ - الفصل : ج ٤ ص ٤٦ .

٤٩ - التمهيد للباقلاني : ص ١٨١ - ١٨٢ .

هذه بعض النماذج من الأقوال التي ألفها ابن حزم بالباقلاني
والإشاعة عموماً ، ثم اندفع في تكفيرهم ، وقذفهم بالوان من عبارات
الشتائم والسباب التي بلغت أقصى حدود الإفحاش والافتداع ، واختص
الباقلاني منها بأعظم قسط ، وأجزل نصيب .

ينبغي أن نكتفي هنا بهذه النماذج التي أوردها ابن حزم ، وبينما
ما صنعها فيها من تحريف الكلم عن مواضعه ، وإتباعه للعصية والهوى ،
وعدم نزاهته في حكمه .

ولا يمكن أن نتبع سائر ما أورده على الباقلاني من حملات ، ونرد
عليها ، لأن ذلك يحتاج إلى بسط واطناب لا يناسبان المقام .

ويظهر أن أسباب عداوة ابن حزم للباقلاني ترجع إلى أن الباقلاني
تقدّم داود الظاهري (٥٠) . كما يشعر بذلك قول ابن حزم : « ومن العجيب
أن هذا النذل الباقلاني قطع بأن داود خالف الإجماع في قوله بابطال
القياس ، أفلا يستحي هذا الجاهل من أن يصف العلماء بصفته ، مع
عظيم جهله ؟ ولكن من يضل الله فلا هادي له (٥١) وكان الباقلاني لا يعبا
بالظاهرية ، ولا يعدّهم من العلماء .

فقد نقل الشيخ حسن العطار (٥٢) أن أبا إسحاق الأسفرائيني
قال : « كل مسلك يختص به أصحاب الظاهر عن القياسيين ، فالحكم
بحسبه منقوص ، وبحق قال خبر الأصول القاضي أبو بكر : أني لا أعدّهم

٥٠ - المتوفى سنة ٢٧٠ هـ .

٥١ - الفصل : ج ٤ ص ٢٢٥ .

٥٢ - المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ .

من علماء الأمة ، ولا ابالي بخلافهم ، ولا وفاقهم (٥٣) .

يقول العلامة الكوثري : لابن حزم تعامل شديد على الاشعرية ، لا سيما على الباقلاني ، وابن فورك ، مع انه لم يكن أطلع على كتب الاصحاب بالمغرب ، بل استغل ما بلغه فيهم من شياطين الحشوية ، الذين يختلفون في حقهم الافك ، والزور ، وزاد هو توليدا ، وتهويلا كما هو دينه ، وان لم يكن هو من الحشوية في الصفات ، بل مع المعتزلة في المعنى ، وكان الباقلاني لا يعد داود الظاهري (امام ابن حزم) في شيء من الفقه ، كما كان غيره يقول في حقه مثل ذلك في اصول الدين ، هذا مما يبيح ابن حزم ، ويزيده مرضا الى مرضه (٥٤) .

ولكن ما نلاحظه أن ابن حزم لا ينسب هذه الاقوال الى الباقلاني ، استنادا الى السماع من أفواه الناس ، أو النقل من كتب الغير ، فلو كان ابن حزم في نسبة هذه الاقوال الى الباقلاني والاشاعرة مستندا الى السماع ، أو ناقلا من كتب الغير ، لكان له بعض العذر ! ولكن الامر ليس كذلك اذ نراه ينقل هذه الاقوال من كتب الباقلاني نفسه كقوله مثلا : « نص الباقلاني في الرسالة المعروفة بالحرية ، كذا ، وكذا (٥٥) » أو قال الباقلاني في آخر السفر الرابع من كتابه المعروف بالانتصار لنقل القرآن (٥٦) أو « رأيت لمحمد بن الطيب الباقلاني كذا (٥٧) » أو « قال

٥٣ - حاشية حسن العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع : ج ٢ ص ٢٢١ .

٥٤ - هامش تبين كذب المفتري لابن عساكر : ص ٩٢ .

٥٥ - انظر : الفصل : ج ٤ ص ٢١٦ .

٥٦ - انظر : المصدر السابق : ج ٤ ص ٢١٨ .

٥٧ - المصدر السابق : ج ٥ ص ٢ .

وهذا صريح في أن ابن حزم أسند هذه الاقوال إلى الباقلائي مدعيا انه رآها في كتبه ، وإن كنا لا نرتاب ادنى ارتياب في أنه لم يكن امينا في نقله ، ولا صادقا في قوله ، وإنما خان امانة العلم ، ونسب إلى الاشاعرة ، والباقلاني ما لم يقولوه ، ليتسنى له تكفيرهم ، ونسبهم بما يرضي نفسه الظامئة إلى الطعن ، والسباب .

لقد عرف ابن حزم هذا عند العلماء بمزاجه الحاد العنيف ، وطول لسانه ، واستخفافه بالكبار ، ووقوعه في أئمة الاجتهاد ، إلى جانب كونه ينسب اليهم ما لم يقولوه تنفيرا للقلوب عنهم ، وهذا مما لا يليق بالعلماء ، ويزهد الناس في علمهم .

يقول عنه ابن العريف : كان لسان ابن حزم ، وسيف الحجاج شقيقين ، وذكر ابن خلكان (٥٩) . « كان ابن حزم كثير الوقوع في العلماء المتقدمين ، لا يكاد يسلم أحد من لسانه ، فنفرت عنه القلوب ، واستهدف لفقهاء وقته ، فتمالثوا على بغضه ، وردوا قوله ، وأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته ، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه ، والاخذ عنه ، فأقصته الملوك ، وشردته عن بلاده (٦٠) .

وقال السبكي (٦١) في طبقاته عن كتاب « الفصل » : كتابه هذا من أشهر كتبه ، وما يرح المحققون من اصحابنا ينهون عن النظر فيه ، لما

-
- ٥٨ - المصدر السابق : ج ٤ ص ١١٠ .
 - ٥٩ - المتوفى : سنة ٦٨١ هـ .
 - ٦٠ - شذرات الذهب : ج ٣ ص ٣٠٠ .
 - ٦١ - المتوفى سنة ٧٧١ هـ .

فيه من الازدراء بأهل السنة ، وقد افسرط فيه في التعصب على أبي الحسين الاشعري ، حتى صرح بنسبته الى البدعة (٦٢) .
 قال عنه ابو بكر ابن العربي (٦٣) : « نشأ ابن حزم ، وتعلق بمذهب الشافعي ثم انتسب الى داود ، ثم خلع الكل ، واستقل بنفسه ، وزعم انه امام الآئمة ، يضع ويرفع ، ويحكم ويشرح ، وينسب الى دين الله ما ليس فيه ، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا ، تنفيرا للقلوب عنهم ، وخرج عن طريق المشبهة في ذات الله تعالى فجاء فيه بطوام (٦٤) .
 وهكذا تبين لنا أن ابن حزم لم يكن محققا في تعامله على الباقلاني ، ولا ينبغي الالتفات الى ما قاله فيه من الطعن عليه ، وتكفيره .

٢١ - وكذلك نلتقي من بين خصوم الباقلاني والاشاعرة بأحد الحشوية وهو ابو علي الحسن بن علي بن ابراهيم الاهوازي (٦٥) ألف كتابا في مثالب الاشعري والاشاعرة ، رماهم فيه بكل ما يحول بخاطره من ألوان المثالب ، واصناف الانتقاص ، وقد نقض عليه كتابه هذا ، الحافظ ابن عساكر في كتابه : تبين كذب المفتري فيمننا . نسب الى أبي الحسن الاشعري . قد جاء في كتاب الاهوازي : أن الباقلاني كان احير الفامي ، وانه انما ارتفع قدره بمداخلة السلاطين لا بالعلم ، وقد رد عليه ابن عساكر بقوله : « وما ذكره

٦٢ - كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون : لمؤلفه مصطفى بن عبد الله كاتب خلتي المشهور باسم حاجي خليفة المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ ج ٢ ص ٥٧١ .
 ٦٣ - المتوفى سنة ٥٤٦ هـ .

٦٤ - ابن حزم الاندلسي : لسعيد الافغاني ص ١٤٠ . نقلا عن تذكرة الحفاظ .
 ٦٥ - المتوفى سنة ٤٤٦ هـ .

في حق القاضي أبي بكر بن الباقلاني رحمه الله من أنه كان أجير
 الشامي ، وأنه إنما ارتفع قدره بمداخلة السلاطين لا بالعلم ، وقد
 رد عليه ابن عساكر بقوله : « وما ذكره في حق القاضي أبي بكر
 بن الباقلاني رحمه الله من أنه كان أجير القاضي وأنه ارتفع قدره
 بمداخلة السلاطين لا بالعلم ، فعين الجهيل والتعالي »
 وهل ينكر فضل القاضي أبي بكر في العلم ،
 والفهم ، من شيم أدنى شيمة من العلم ؟ وتصانيفه في الخلق
 ميثومة ، وعلومه عنه مستفادة موروثة ، وقد كان يدرس المدة
 الطويلة في دار السلام ، ويصنف الكتب الجليلة في قواعد
 الاسلام ، ويؤخذ عنه علم الفقه على مذهب مالك بن أنس ، وينتفع
 بدروسه في أصول الدين والفقه كل مقتبس والرحلة اليه من
 الشرق والغرب ، ف قوله في حقه قول من لا يتحاشى من الكذب (٦٦) .
 قال محقق أعجاز القرآن : إن الذي جدا بالاهوازي الى الطعن في
 الاشعري ومتابعيه أنه كان مشبها مجسما يقول بالظاهر ، ويذهب مذهب
 السالمية ، وهي فرقة من المشبهة ، يقولون : إن الله سبحانه يرى في
 صورة آدمي ، وأنه يقرأ على لسان كل قارئ وأنهم إذا سمعوا القرآن
 من قارئ يرون أنهم يسمعون من الله ، ويعتقدون أن الميت يأكل في
 قبره ، ويشرب ، وقد اتهم العلماء الاهوازي بالوضع ، والاختلاق ، وقد
 قال عنه الخطيب البغدادي : أبو علي الاهوازي كذاب في الحديث والقرآن
 جميعا (٦٧) .

وقال عنه ابن العماد الحنبلي : « أن الاهوازي ضعيف ، أتهم في
 لقي بعض الشيوخ . »

٦٦ - تبين كذب المفتري : ص ٣٩٨ .

٦٧ - مقدمة أعجاز القرآن : ص ٧٣ .

وذكر ابن عساکر أنه كان في اعتقاده ساليا مشبها مجسما
 حشويا ، ألف كتابا سماه « البيان في شرح عقود أهل الايمان » شحنه
 باحاديث الصفات ، ومن اطلع على ما فيه من الآفات ، ورأى فيه من
 الاحاديث الموضوعة والروايات المستنكرة المدفوعة ، والاختيار الواهية
 الضعيفة ، والمعاني المتناقضة السخيفة ، كحديث ركوب الجمل ، وعبرق
 الخيل (٦٨) قضى عليه في اعتقاده بانويل (٦٩) .

٢٢ - بقيت كلمة لمعاصر ، وهو الدكتور عبدالرحمن بدوي ، ذكر ان
 الباقلاني لم يستعمل اصطلاحات أهل المنطق ، ثم علل ذلك بأنه
 راجع الى قلة بضاعته ، ان لم يكن جهله التام بالفلسفة الارسطية
 بخاصة والفلسفة اليونانية بعامة (٧٠) .

ارى أن الدكتور عبدالرحمن بدوي اصاب في قوله بان الباقلاني
 لم يستعمل اصطلاحات أهل المنطق ، لكنه اخطأ في تعليله ذلك بأنه راجع
 الى قلة بضاعته ، ذلك لأن الباقلاني ، ونظار المسلمين الاوائل ، عدلوا عن
 طريق المناطقة ، واتخذوا لهم طريقا آخر غيره ، وظلوا في الفترة الاولى
 بمعزل الى حد كبير عن المنطق الارسطاطاليس ، الذي رفضوه ، وهاجموه
 ولم يستعمل المتكلمون المنطق في مناهجهم الكلامية ، الا في أواخر القرن
 الخامس الهجري ، الذي بدأ فيه مزج المنطق بعلم الكلام ، واشتهر ذلك
 بطريقة المتأخرين ، فهي مستمدة من منطق اليونان ، وقائمة عليه (٧١) .

٦٨ - يريد بالحديثين ما أخرجه الاهوازي في كتابه المذكور « إن الله
 تعالى لما اراد ان يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى عرقت ثم
 خلق نفسه من ذلك العرق » و « رأيت ربي يوم عزفة بعرفات ،
 على جمل احمر عليه ازاران ، وهو يقول : قد سمحت ، قد غفرت
 الا المظالم » .

٦٩ - تبين كذب المفترى : ص ٣٦٩ .

٧٠ - مذاهب الاسلاميين : دكتور عبدالرحمن بدوي ج ١ ص ٥٩٨ .

٧١ - المقدمة : ج ٣ ص ٤٩ .

وكان للباقلاني ، ومن سبقه من المتكلمين منهمجهم الخصاص في أساليب الجدل ، والنظر ، وذلك كاعتمادهم في استدلالاتهم العقلية على القياس الأصولي ، وهو إعطاء حكم شيء لشيء آخر ، لاشتراكهما في علته (٧٢) ، وكاعتمادهم على السبر والتقسيم ، وعلى انتفاء المدلول لانتفاء دليله ، وغيرها من الأدلة التي سوف نتناولها بالتوضيح في مبحث المعرفة أن شاء الله تعالى .

يقرر ابن تيمية وجود قانون خاص امتاز به المتكلمون ، فيقول : وكان للغزالي قانون ، وهو المنطق ، أما أبو بكر بن العربي فقد وضع قانونا آخر مبنيًا على طريقة القاضي أبي بكر الباقلاني ، وامثاله (٧٣) .
لذلك أرى أن قول الدكتور البديوي بأن الباقلاني كان قليل البضاعة في المنطق أو كان جاهلا به ، - زعم بارد لا يستند فيه إلى دليل لأنه لو عرف أن الباقلاني له كتابات وآثار في نقض المنطق الارسطاطاليسي لما اصدر حكمه هذا .

يقول ابن قيم الجوزية في معرض نقده للمنطق ، واستعماله ، فوقفت على مصنف لأبي سعيد السيرافي النحوي في ذلك ، وعلى رد كثير . «وقفت على رد متكلمي الاسلام عليه ، وتبيين فساد ، وتناقضه ، من أهل الكلام ، والعربية عليهم ، كالقاضي أبي بكر بن الطيب ، والقاضي عبد الجبار ، والجبائي وابنه ، وأبي المعالي ، وأبي القاسم الانصاري ، وخلق لا يحصون كثرة» (٧٤) .

٧٢ - الاحكام للأمدى : ج ٣ ص ١٦٧ .

٧٣ - موافقة صريح المقول لصحيح المنقول : ج ١ ص ٥٣ .

٧٤ - كتاب مفتاح دار السعادة ، ومنشور ولاية العلم والارادة لابن قيم الجوزية : ص ١٧١ .

وهذا دليل واضح على أن الباقلاني كان عالماً بمنطق أرسطو ،
والفلسفة اليونانية ، وتصدى لردّه ، ونقضه ، ولا يتصور رد الشيء
إلا بعد معرفته .

تكدّد المصادر تجمع على أن القاضي أبا بكر محمد بن الطيب توفي
يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة ، سنة ثلاث وأربعمائة (٧٥) ولا
نعثر على رواية تخالف ذلك ، إلا ما ذكره القاضي عياض من أنه وجد من
يقول بأن القاضي أبا بكر مات سنة أربع وأربعمائة ، ثم يعقب عليه
القاضي عياض بأن هذا خطأ ، والأول هو الصحيح (٧٦) .

وجاء في وفيات الأعيان ، أن القاضي الباقلاني توفي آخر يوم
السبت ، ودفن يوم الأحد ، لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة
ببغداد (٧٧) . وصلى عليه ابنه الحسن ، وكان شاباً مرجواً ، فاخترمته
المنية بعد أبيه .

ودفن القاضي في داره بنهر طابق ثم نقل بعد ذلك إلى مقبرة باب

٧٥ - انظر : تاريخ بغداد : ج ٥ ص ٣٧٩ ، ترجمة القاضي عياض
للباقلاني الملحق بكتاب التمهيد : ص ٢٤٢ وتبيين كذب المفتري
: ص ٢٢٣ . والانساب للسمعاني : ص ٦٢ والبداية والنهاية :
ج ١١ ص ٣٥١ . والنجوم الزاهرة : ج ٤ ص ٢٤٣ والديباج
المذهب : ج ٢ ص ٢٢٩ .

٧٦ - ترجمة القاضي عياض للباقلاني الملحق بالتمهيد : ص ٢٤٥ .

٧٧ -

حرب (٧٨) فدفن بجوار قبر أحمد بن حنبل ، وتُقى على شاهد تربته
 ما نصه : هذا قبر القاضي الامام السعيد ، فخر الامة ولسان الملة ،
 وسيف السنة ، عماد الدين ، ناصر الاسلام ، أبي بكر محمد بن الطيب
 البصري ، قدس الله روحه ، والحقه بنبيه محمد صلوات الله عليه ،
 وسلامه ، ويزار ويستسقى ويتبرك به » (٧٩) .

ج - ثناء الناس عليه بعد وفاته :

يحكي ابن عساكر أن الشيخ أبا الفضل التميمي الحنبلي
 (٣٤١ - ٤١٠) حضر يوم وفاته العزاء حافيا مع أخوته ، وأصحابه .
 وأمر ان ينادى بين يدي جنازته : هذا ناصر السنة والدين ، هذا امام
 المسلمين ، هذا الذي كان يذب عن الشريعة السنة المخالفين ، هذا الذي
 صنف سبعين ألف ورقة ردا على الملحدين ، وقعد للعزاء مع اصحابه
 ثلاثة ايام ، فلم يبرح ، وكان يزور تربته كل يوم جمعة في الدار (٨٠) .

وهذا يبين لنا نظرة الحنابلة الاوائل الى الاشاعرة ، فانهم كانوا
 ينظرون اليهم على أنهم علماء من أهل السنة تسلحوا بسلاح النظر . وأعدوا
 انفسهم بالعلوم العقلية ، ليقوموا بالدفاع عن السنة والدين .

ولا عجب اذن أن يكون القاضي الباقلاني محل اعجاب ، وتقدير

- ٧٨ - وهي مقبرة خارج مدينة بغداد وراء الخندق مما يلي قطر بل ،
 معروفة بأهل الصلاح والخير ، قال البغدادي : وينسب باب حرب
 الى حرب بن عبد الله أحد أصحاب أبي جعفر المنصور ، واليه
 تنسب المحلة المعروفة بالحربية . تاريخ بغداد : ج ١ ص ١٢١ .
 ٧٩ - تبين كذب المفتري لابن عساكر : ص ٢٢٣ .
 ٨٠ - تبين كذب المفتري : ص ٢٢١ .

عند الحنابلة ، فإنه كان بينه وبين الحنابلة مخالطة ، ومؤانسة ، وكان أبو الفضل التميمي يقول : اجتمع رأسي ورأس القاضي أبي بكر محمد بن الطيب علي مائدة واحدة سبع سنين (٨١) .

وكان أبو الحسن التميمي الحنبلي - الذي يقول فيه ابن عساكر : انه امام عصره في مذهبه ، وشيخ مصره في رهنه - كان يدعو الباقلاني وكبار الفقهاء ، والنظار الى داره ، ويعقد مجلس المناظرة بينهم ، وكان يقول لأصحابه : تمسكوا بهذا الرجل (يعني الباقلاني) فليس للسنة عنه غنى أبدا (٨٢) .

وكان أبو الفضل عبيد الله بن أحمد علي المقرئ (٣٧٠ - ٤٥١) وأبو علي الحسن بن أحمد بن ابراهيم بن شاذان (٣٣٩ - ٤٢٦) وأبو القاسم عبيد الله بن أحمد بن عثمان الصيرفي (٣٥٥ - ٤٣٥) يزورون قبر القاضي أبي بكر الباقلاني للترحم عليه (٨٣) .

وقد رثى الباقلاني بعض الشعراء ، فقال :

انظر الى جبل تمشي الرجال به
وانظر الى القبر ما يحوي من الصلف

وانظر الى صارم الاسلام منغمدا

وانظر الى درة الاسلام في الصدف (٨٤)

٨١ - نفس المصدر ، ونفس الصفحة .

٨٢ - تبين كذب المفتري لابن عساكر : ص ٢٢١ .

٨٣ - ترجمة القاضي عياض للباقلاني المحقة بكتاب التمهيد : ص ٢٤٦ .

٨٤ - المصدر السابق : ص ٢٤٥ ، وتبين كذب المفتري : ص ٢٢٣ .

هذا هو الباقلاني الذي حاولنا ان نلقي بعض الاضواء على شخصيته العلمية العظيمة ، وحياته الحافلة بالتدريس ، والآفاده والتأليف ، وصيانة العقيدة من الزيغ والانحراف + وقد آن لنا ان ننتقل الى اقواله وآرائه في علم الكلام °



الباب الثالث

في آراء الباقلاني الكلامية

وتحت هذا الباب فصول

١ - الفصل الأول :

رأيه في المعرفة : « وهو منهجه الكلامي »

مما لا شك فيه أن الباقلاني وجميع العقلاء من متكلمي وفلاسفة وغيرهم ، يشبتون حقائق الاشياء ، ولا ينكرونها ، ويثقون فيما يصل اليه الانسان بعلمه من هذه الحقائق ، سواء كان ما وصل اليه عن طريق البداهة ، أو طريق البحث والنظر ، ولم يخالف في ذلك الا جماعة السوفسطائية ، الذين ينقسمون الى ثلاث طوائف :

١ - الطائفة الاولى : تسمى عنادية ، وهم : الذين يزعمون انه لا

حقيقة لشيء ، ولا علم بشيء .

٢ - والطائفة الثالثة : وهم العنيدية يقولون : أن الاشياء حقائق تابعة لهم المعتدلة ، وشركاءهم في الوجود . في ثبوت الحقائق ، أو لا ثبوتها ، ويقولون :

شاكون ، وشاكون في أنا شاكون ، وعلم جرا .

٣ - والطائفة الثالثة : وهم العنيدية ، يقولون أن الاشياء حقائق تابعة

للاعتقادات ، وزعموا أن الاعتقادات كلياً صحيحة

حتى اذا اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهراً ، أو

عرضاً فعرض الخ (١) .

ولا حاجة الى الرد على هذه المزاعم انباطلة ، لأن بطلانها ظاهر

للعيان . وان المحققين من المتكلمين ، يرون أن المناظرة لا تجدي معهم ، لأن

١ - انظر : اصول الدين لأبي منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادي :

ص ٦ - ٧ .

المناظرة لا تفيد الا مع من يعترف بمعلوم حتى يتوصل به الى مجهول، وهؤلاء لا يعترفون بمعلوم اصلا . فالطريق معهم - كما يقول التفتازاني - التعذيب ، ولو بالنار ، فاما أن يعترفوا بالألم ففيه بطلان لمذهبهم ، وأما ان يصروا على الانكار ، فيحترقوا ، ففيه اضمحلال لثمرة فتنهم (٢) .

ومما لا شك فيه أيضا أن الباقلاني والمتكلمين الاوائل كان لهم منهجهم الخاص الذي ظل بمعزل عن المنطق الارسطاطاليسي الى اكبر حد ، ولم يمتزج المنطق بعلم الكلام الا في أواخر القرن الخامس على ايدي المتأخرين من المتكلمين (٣) وأن الباقلاني وان كان يتفق مع الاشاعرة في المنهج العام ، والجمع بين النقل والعقل في الاستدلالات ، الا أنه امتاز عنهم بأنه صاحب منهج جدلي خاص ، سار عليه الاشاعرة الاوائل ، وعرف بمنهج المتقدمين .

وقد فصل الباقلاني منهجه هذا في كتاب التمهيد ، ولكي نتعرف على ذلك بالتفصيل ، لا بد لنا ان نتحدث عن الامور الآتية :

١ - رأيه في المعرفة .

٢ - اقسام العلم .

٣ - مدارك العلوم

٤ - الاستدلال ، وانواعه .

وهذه الامور التي ذكرها الباقلاني ، هي التي تكون منهجه الكلامي وتشكل عنده نظرية كاملة في المعرفة الانسانية .

٢ - انظر : شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٧

٣ - مقدمة ابن خلدون : ج ٣ ص ٤٧ .

١ - تعريف العلم :

أختلف المتكلمون في تعريف العلم اختلافاً بينا ، حاول كل منهم أن يعرفه تعريفاً يفيد تمييزه عن غيره ، وإن كان أكثر هذه التعاريف لا تخلو من خلل - كما سيتضح لنا ذلك - إلا أن الباقلاني عرفه بقوله : « أنه معرفة المعلوم على ما هو به » .

اختار الباقلاني هذا التعريف ، وفضله على تعاريف من تقدمه من المتكلمين ، لأنه تعريف حاصر جمع بين أفراد المعرفة ، ومنع من دخول الغير فيه .

يعلل الباقلاني لاختياره هذا التعريف ، وتفضيله على غيره بقوله : « والدليل على ذلك أن هذا الحد يحصره على معناه ولا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج منه شيئاً هو منه ، والحد إذا أحاط بالمحدود على هذه الأنسبيل ، وجب أن يكون حداً ثابتاً صحيحاً ، فكل ما حد به العلم وغيره ، وكانت حاله في حصر المحدود ، وتمييزه عن غيره ، واحاطته به حال ما حددنا به العلم ، وجب الاعتراف بصحته . وقد ثبت أن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له ، وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به ، فوجب توثيق الحد انتهى حددنا به العلم ، وجعلناه تفسيراً لمعنى وصفه بأنسه علم (٤) .

ونحن نلاحظ هنا أمرين :

١ - الأمر الأول : أن الباقلاني سمى تعريفه هذا حداً ، وإن كان في الحقيقة رسماً ، كبقية التعاريف التي يذكرها المتكلمون للعلم .

وهذا مما يبرز لنا أن الباقلاني سائر على منهجه في الاعتماد على المدلولات اللغوية ، دون الالتفات إلى ما اصطلاح عليه أهل المنطق من التفريق بين الحدود والرسوم^(٥) . فان الحد عند الباقلاني ما كان حاصرا للمعنى المحدود ، ومحيطا به « لا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج منه شيئا هو منه » .

وهذا التفسير - لا شك - يتفق مع المدلول اللغوي لكلمة « الحد » وان كان بعيدا عن مفهوم المنطقة لأن هذا التفسير من شروط التعريف عندهم ، سواء كان حدا ، أو رسما .

وقد ذهب المتأخرون من المتكلمين ، كالرازي ، وإمام الحرمين ، والغزالي ، إلى أن العلم لا يحد^(٦) وأما ما يذكر له من تعاريف فما هي إلا رسوم تذكر لافادة تميزه عن غيره .

٥ - فان المنطقة قالوا : ان المعرف اما ان يكون حدا ، أو رسما ، وكل منهما إما تام أو ناقص ، وذلك لأن المعرف اما ان يكون داخلا في المعرف ، أو خارجا عنه ، أو مركبا منهما والاول أما أن يكون جميع أجزاء المعرف ، وهو الحد التام كالحيوان الناطق للانسان ، أو يكون بعض اجزائه ، وهو الحد الناقص ، كالجسم الناطق في تعريف الانسان ، والثاني وهو أن يكون المعرف خارجا عن المعرف ، وهو الرسم الناقص ، كقولك في تعريف الانسان : انه ماش منتصب القامة ، بادي البشرة ، ضحاك بالطبع ، والثالث : وهو أن يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ، فان كان المميز داخلا أي فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا أيضا كالماشي الناطق في تعريف الانسان ، وان كان المميز خارجا فهو الرسم التام ، أن كان الداخل الجنس القريب ، كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان . ادظر مطالع الانظار للاصفهاني : ص ٢٩ .

٦ - المواقف للإيجي : ج ١ ص ٤١ - ٤٢ .

٤ - وأما الامر الثاني : الذي نلاحظه هو انه لا يفرق بين العلم والمعرفة ، ويراها بمعنى واحد ، وهذا ما يوضحه لنا قوله : « وقد ثبت أن كل علم تعلق بمعلوم ، فانه معرفة له ، وكل معرفة لمعلوم فانها علم له (٧) » .

ويظهر أن الباقلاني هنا أيضا لم يلتفت الى الفرق الذي ذكره الفلاسفة من أن العلم يسمى بعمل في المفاهيم الكلية ، وأما المعرفة ففي الجزئيات ، بل سار على مقتضى اللغة ، فان اللغة لا تفرق بينهما هذا التفريق ، بل تجعلهما في المال واحدا ، وان كانت تذكر بينهما فرقا يسيرا ، وهو : ان العلم يقال فيما يدرك ذاته ، والمعرفة قد تقال فيما تدرك آثاره ، وان لم يدرك ذاته ، لذلك يقال : فلان يعرف الله تعالى ، ولا يقال : يعلم الله ، عز وجل ، وكذلك : تقال المعرفة فيما يتوصل اليه بتفكير وتدبر ، بخلاف العلم ، فانه يقال في ذلك وفي غيره (٨) .

وقد اورد الايجي على هذا التعريف اعتراضين :

١ - الاول : ان هذا التعريف يخرج عنه علم الله سبحانه وتعالى ، اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة لا اصطلاحا ، ولا لغة .

٢ - الثاني : ان فيه دورا ، اذ المعلوم مشتق من العلم ، فلا يعرف الا بعد معرفته .

واني أرى أن الاعتراض الاول وارد لا مدفع له ، الا انني أظن أن الباقلاني أيضا اراد ذلك أي عدم شمول تعريفه لعلم الله سبحانه وتعالى ، لأنه لم يرد ان

٧ - التمهيد : ص ٣٤ .
٨ - كتاب : الذريعة الى مكارم الشريعة للراغب الاصفهاني : ص ٨٢ .

يجمع علم الله وعلم المخلوقات تحت حد واحد ، بل
جعل تعريفه هذا للعلم المحدث ، وأما القديم فلم يعرفه ،
تحرّجا من أن يتناول هذه الصفة الالهية بالتعريف ، وهو
لا يعرف كيفيتها •

والذي حداني الى هذا الظن هو : أنه عند تناوله للعلم
القديم والعلم المحدث ، لم يفعل كما فعل غييره من
المتكلمين بان يقسم العلم الى قديم ومحدث ، بل جعل
العلم القديم نوعا مستقلا برأسه ، وعلمنا من انواع
العلوم •

..... ويوضح ذلك قوله : « فان قال قائل : فعلى كم وجه تنقسم
العلوم ؟ قيل له : على وجهين : فعلم قديم ، وهو علم الله عز وجل ،
وليس بعلم ضرورة ، ولا استدلال ، وعلم محدث ، وهو كل ما يعلم به
المخلوقون من الملائكة والجن والانس وغيرهم من الحيوان (٩) »

وهكذا نراه لم يجمع العلم القديم والمحدث تحت مقسم واحد وهو
العلم ، بل ذكر العلم القديم على حدة ، وجعله نوعا من أنواع العلوم ، ثم
تناول العلم المحدث بتقسيمه الى ضروري وأستدلالي •

فعلى هذا نرى أن تعريف الباقلاني جامع لافراده ، اذ لم يرد به
شموله لعلم الله تعالى حتى يعترض عليه الايجي بأنه غير جامع لافراده ،
لأنه لم يشمل علم الله تعالى •

ومع ذلك نرى ابن حزم في تعصبه على الاشاعرة ، يأخذ على

الباقلائي ، وزميله ابن فورك أنهما يجعلان علم الله ، وعلم المخلوقات ،
واقعين تحت حده واحد (١٠) .

٢ - واما الاعتراض الثاني ، وهو ان فيه دورا لأنه اخذ المعلوم في

تعريف العلم فيمكن ان يدفع بأن يقال : ان العلم المعرف لا يراد
منه المعنى المصدرى ، بل هو الحاصل بالمصدر ، ومن مقولة
الكيف ، لأنه من الكيفيات التفسائية ، فلا تتوقف معرفة المعلوم
على العلم بهذا المعنى ، بل تتوقف عليه بالمعنى المصدرى (١١) .
ولكن لماذا قال الباقلائي « معرفة المعلوم » ولم يقل : معرفة
الشيء ؟

يجيب عن ذلك الباقلائي بقوله : « ان الدليل قد قام على ان
المعلوم يشمل الموجود ، والمعدوم ، بينما الشيء لا يصدق الا على الموجود
فقط ، فلو قال : « معرفة الشيء » لكان التعريف غير جامع ، اذ يخرج
عنه العلم بالمستحيلات ، كاجتماع النقيضين ، وارتفاعهما ، وغير ذلك (١٢) .

وفي رأيي ان تعريف الباقلائي هذا أدق من تعريف المعتزلة له .

فقد عرف أبو علي الجبائي ، وابنه أبو هاشم العلم بأنه « اعتقاد
الشيء على ما هو به (١٣) » فان هذا التعريف يرد عليه أنه غير جامع ، لأنه
يخرج عنه العلم بالمستحيل ، لأنه ليس شيئا ، وغير مانع أيضا ، لدخول

١٠ - انظر : كتاب الفصل لابن حزم : ج ٢ ص ١٣٦ .

١١ - انظر حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف : ج ١ ص ٤٧ .

١٢ - التمهيد : ص ٣٥ .

١٣ - المغنى للقاضي عبد الجبار الهمداني : ج ٢ ص ١٦ .

التقليد فيه اذا طابق الواقع ، لأن الاعتقاد قد لا يكون عن برهان بل
بمجرد الاقتناع والتقليد (١٤) .

فلما رأى القاضي عبد الجبار أن تعاريف شيوخ الاعتزال لا تخلو
من خلل ، اراد ان يتحاشاه فجاء يعرّفه بقوله : « العلم هو ما يقتضى
سكون النفس ، وطمأنينة القلب » (١٥) .

وبلاحظ أن القاضي عبد الجبار لم يذكر « الاعتقاد » في تعريفه ،
وكذلك تخلص من لفظ « الشيء » اللذين انتقدت بسببهما تعاريف
اسلافه من شيوخ الاعتزال .

غير أننا نرى أنه في تعريفه للعلم بانه سكون النفس لم يزد الامر
وضوحاً فقد تسكن النفس الى كثير من المعتقدات سكوناً تاماً ، ومع ذلك
لا نستطيع أن نقول انها في مرتبة العلم بحقيقة الشيء .

هذا بالاضافة الى انه لم يجعل اليقين العقلي طريقاً الى تحقق
العلم ، بل جعل الشعور الوجداني طريقاً اليه ، والشعور الوجداني
شخصي فردي يجوز عليه الخطأ .

وكذلك أرى أن تعريف الباقلاني اسلم من تعريف أبي الحسن
الاشعري له بانه « الذي يوجب أن قام به اسم العالم » (١٦) .
لأن هذا التعريف — كما يقول الايجي — فيه دور ظاهر ، لأخذ
العالم في تعريف العلم .

١٤ — المواقف للايجي : ج ١ ص ٤٥

١٥ — المغنى : ج ١٢ ص ١٠ .

١٦ — المواقف للايجي : ج ١ ص ٤٧ .

ولعل الجويني قد أدرك ما في تعريف الباقلاني من دقة ووضوح،
فأخذ به ، وعرف العلم بنفس تعريف الباقلاني ، إذ قال بأنه : « معرفة
المعلوم على ما هو به (١٧) » .

« أما الغزالي القائل بأن العلم لا يحسد لخفائه ، وذلك لأن غير العلم
أنما يعرف بالعلم فإذا عرف العلم بغيره يلزم الدور ، فقد رأى أن طريقة
معرفته توضحه بالقسمة والمثال (١٨) .

فقد وفق الغزالي تمام التوفيق في توضيح معنى العلم بالقسمة -
والمثال ، حيث قال : « أنه اليقين العقلي الذي يؤخذ أما من الحسيات
بعد فحص العقل عما إذا كانت قد استوفت شروط الاحساس ، أم لا ؟
أو من البديهيات ، والاوليات ، كعلم الانسان بوجوده وكون الاثنين
أكثر من الواحد ، بعد اعتماد العقل سلامتها من الاوهام ، أو من
المتواترات ، كعلمنا بوجود مكة ، أو من التجريبيات ، واطراد العادات ،
كعلمنا بأن النار محرقة ، بالإضافة الى العلوم التي تحصل عن طريق
النظر (١٩) » .

هذا ولا يختلف الباقلاني عن جمهور المتكلمين ، والفلاسفة في
تقسيمهم العلم الى ضروري واستدلالي ، فالعلوم التي يحصلها الانسان
أما أن تكون علوما ضرورية ، أو أن تكون علوما اكتسابية استدلالية .

وسنعرض فيما يلي رأي الباقلاني حول هذا الموضوع :

١ - العلم الضروري ، وقد فسره الباقلاني بأنه علم يلزم نفس المخلوق
لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه ، ولا الانفكاك منه ، ولا يتهيا له
الشك في متعلقه ولا الارتياب به (٢٠) .

١٧ - الارشاد : ص ١٢ . ١٨ - المواقف : ج ١ ص ٤٤

١٩ - المستصفى : ١ ص ٤٤ . ٢٠ - التمهيد : ص ٣٥ .

ولا شك أن الباقلاني يريد بقوله هذا أن تحصيل هذا العلم ليس مقدورا للمخلوق ، فإذا لم يكن تحصيله مقدورا له ، بل كان بفعل الله تعالى ، لم يجد إلى الانفكاك عنه سبيلا : ولا يريد : أن العلم الضروري بعد حصوله للمخلوق لا يمكن انفكاكه عنه ، حتى يعترض عليه بأن العلم الضروري يجوز زواله بعد حصوله بسبب النوم ، أو الغفلة (٢١) بخلاف العلم النظري ، فإنه قبل حصوله يمكن الانفكاك عنه ، بترك النظر فيه وقد اتضح أن هذا التعريف يشمل أمرين :

١ - أولهما : بيان أن هذا النوع من العلم ليس من قبل الإنسان ، أو فعله وإنما الله هو الذي يخلقه في الإنسان .

٢ - وثانيهما : أنه لا مجال للشك أو الشبهة في كونه يدل على حقيقة المعلوم ثم أراد الباقلاني أن يظهر لنا ما بين المعاني اللغوية لكلمة « الضروري » والمعنى الاصطلاحي من تلازم ، وتناسب ، فذكر أن العلم الضروري ، وصف بالضرورة ، لأنه مما أكره العالم به على وجوده ، بناء أن الاضطراب في اللغة هو الاكراه ، والالغاء ، أو لأن العالم به محتاج إليه ، بناء على أن الضرورة في اللغة تكون بمعنى الحاجة ، يدل على ذلك قوله تعالى : « فمن اضطرب غير باغ ولا غاد (٢٢) » وقوله : « إلا ما

٢١ - انظر : المواقف رلايجي : ج ١ ص ٥٩ - ٦٠ :

٢٢ - البقرة آية ١٧٣ .

اضطررتم اليه (٢٣) « ومنه قولهم : « إن المضطر إلى
اكل الميتة قد ابيح له اكلها » يعنون به المحتاج الى
ذلك ، فكل محتاج الى علم أو غيره من الاجناس فهو
مضطر ما احتاج اليه (٢٤) ... »

وأرى أن تعريف الباقلاني للعلم الضروري لا يختلف عن تعريف
القاضي عبد الجبار بأنه : « العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا ولا يمكن
نفيه عن النفس بوجه من الوجوه (٥٢) » وان امام الحرمين تأثر بالباقلاني
تأثراً بينا في تعريفه له بقوله : « الضروري هو العلم الحادث غير
المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة » ثم يقول : « ومن حكم
الضروري في مستقر العادة أن يتوالى ، فلا يتأتى الانفكاك عنه ، والتشكك
فيه ، وذلك كالعلم بالمدركات ، وعلم المرء بنفسه ، والعلم باستحالة
اجتماع المتضادات ونحوها (٢٦) » .

٢ - العلم النظري :

وقد عرفه الباقلاني بأنه علم يقع بعقب استدلال ، وتفكر في حال
المنظور فيه أو تذكر نظر فيه ، فكل ما احتاج من العلوم الى تقدم الفكر
والروية ، وتأمل جال العلوم ، فهو الموصوف بقولنا : علم نظري .
ويرى أنه من الممكن السكن أن نعرفه بقولنا : « العلم النظري هو
ما بني على علم الحس والضرورة ، أو ما بني العلم بصحته عليهما .

٢٣ - الانعام آية : ١١٩ .

٢٤ - التمهيد : ص ٣٥ - ٣٦ .

٢٥ - المحيط : ج ٤ ورقة : ٣٠٤ (١) .

٢٦ - الارشاد : ص ١٤ .

كما يرى أن هذا العلم يسمى كسبيا ، لأنه مما وجد بالعالم ، وله عليه قدرة محدثة ، وكذلك كل شيء شارك العلم في وجود القدرة المحدثة عليه ، فهو كسب لمن وجد به (٢٧) .

كيفية حصول العلم بعد النظر :

لا شك أن النظر هو الذي يؤدي الى العلم الكسبي كما ان العلوم الضرورية تحدث في النفس وتلزمها من غير أن تجد الى الانفكاك عنها سبيلا .

ولكن العلم الذي يحصل بعد النظر ، هل هو بطريق العادة أم بطريق الوجوب ؟

اختلف العلماء في ذلك الى مذاهب :

١ - مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري ، وهو : أن حصول العلم عقيب النظر بطريق جرى العادة من غير وجوب ، ويجوز ان لا يخلقه الله تعالى ، لأن جميع الممكنات مستندة الى قدرة الله تعالى ، واختياره ابتداء ، واثر المختار لا يكون واجبا .

٢ - مذهب المعتزلة : وهو أن حصول العلم بعد النظر ، بطريق التوليد ، ومعنى التوليد عندهم : ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر ، كحركة اليد والمفتاح ، فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح ، فكلاهما صادرتان عنه ، الاولى بالمباشرة ، والثانية ، بالتوليد ، والنظر فعل للعبد مباشرة ، يتولد منه فعل آخر ، هو العلم بالمنظور فيه .

٣ - مذهب الفلاسفة ، وهو أن حصول العلم بعد النظر بطريق الاعداد ، أي : ان النظر يعد الذهن لقيضان العلم عليه من عند واحد الصور ، الذي هو عندهم العقل الفعال ، المفيض على انفسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به (٢٨) .

لكن الباقلاني له رأي آخر ، انفرد به عن الشيخ أبي الحسن الاشعري :

يقول الباقلاني : ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة ، أو مولدا . أي : أنه لم يقل كما قال الاشعري : ان العلم يحصل بعد النظر بطريق العادة .
وأما دليل الباقلاني على أن العلم يحصل بعد النظر بطريق الوجوب ، فلأننا نعلم ضرورة أن من علم « أن العالم متغير ، وكل متغير حادث » واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة ، امتنع أن لا يعلم ان العالم حادث ، والعلم بهذا الامتناع ضروري ، وكذا في جميع انلوازم مع المنزومات .

وأما دليله على أن العلم غير متولد من النظر ، فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى ابتداء (٢٩) .
واعترض الایجي على هذا الرأي بأنه لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ، ابتداء وكونه تعالى فاعلا ، مختصارا ، لا يجب عليه شيء (٣٠) .

٢٨ - انظر : شرح المقاصد للتفتازاني : ج ١ ص ٢٦ والمواقف للايجي : ج ١ ص ١٥١ .
٢٩ - المواقف للايجي : ج ١ ص ١٥٣ .
٣٠ = المصدر السابق : ج ١ ص ١٥٤ .

واجاب التفزازاني عن هذا الاعتراض بقوله : « أن وجوب الانس كالعلم عن اثر آخر ، كالنظر لاينافي كونه اثر المختار ، جائز الفعل والترك ، بأن لا يخلقه ، ولا ملزومه ، لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه ، كسائر اللوازم الممكنة ، وانما المنافي نه امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلا .

ثم يقول التفزازاني : لو صح اعتراض الايجي لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات ، فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ، ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك (٣١) ما يريد أن يقوله التفزازاني في دفع هذا الاعتراض هو : ان قول الباقلاني بوجوب العلم عن النظر لا يتعارض مع قوله بأن الله فاعل مختار لا يجب عليه شيء ، وأن جميع الممكنات مستندة اليه ، وذلك لأن كلا من النظر ، والعلم الحاصل بعده اثران يستندان اليه تعالى ، فان شاء خلقهما ، وأن شاء تركهما ، ألا أن الله سبحانه وتعالى اذا اراد ان لا يخلق العلم ، ترك النظر ولم يخلقه ، فلم يحصل بعده العلم ، وأما أن يخلق النظر الصحيح ثم تمتنع بعده النتيجة وهو العاقل ، فهذا مما يخالف بدائه العقول لأن النظر ملزوم والعلم لازم له فكلا وجد الملزوم وجد اللازم فاختيار الله سبحانه لعدم خلق العلم يتحقق بعدم ايجاد ملزومه وهو النظر .

ويظهر أن فكرة الباقلاني هذه قد راقت للاشاعرة من بعده ، فأخذ بها أمام

الحرمين (٢٣) ثم تابعهما الامام الرازي في ذلك (٣٣) وصرح الامام الغزالي بان هذا مذهب أكثر الاشاعرة ، واما ما ذهب اليه ابو الحسن الإشعري من أن حصول العلم بعد النظر عادي قلم يأخذ به إلا بعض الاشاعرة (٣٤) . ولما كان النظر هو الذي يؤدي الى العلم ، فقد ذكر المتكلمون ان من شروطه أن يكون الناظر خالي الذهن عن المطلوب ، لا يكون عالما به ، حتى لا يازم تحصيل الحاصل لأن النظر طلب ، وطلب الحاصل محال ، وكذلك اشترطوا أن لا يكون جاهلا جهلا مركبا ، لأن صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالما وذلك يمنع من الاقدام على الطلب (٣٥) . وذكروا ان العقل عبارة عن علوم ضرورية ، لأنه لا يمكن اتصاف أحد بالعقل مع تقدير خلوه عن علوم ضرورية (٣٦) .

وهذه العلوم الضرورية هي اساس النظر ، ومن ثم فانه ينقسم الى نظر جلبي ، ونظر خفي ، والتفاوت بين القسمين : ان النظر اذا كان يستند الى الضروري برتبة فهو الجلبي ، واذا كان يستند الى الضروري برتبتين فهو اخفي مما سبق ، وليس المعني بذلك كون نظر اخفي من نظر ، ولكن المراد به أن الذي يشتغل بنظر واحدة أقل فكرا من الذي يتعلق بنظرين ، ويشتغل بفكرتين .

فهذا وجه تفاضل النظر ، وإلا فلا يتصور في النظر ، ان نظرا

٣٢ - انظر : الشامل : ص ١١٢ - ١١٣ .

٣٣ - محصيل افكار المتقدمين والمتأخرين للرازي : ص ٢٩ .

٣٤ - المصدر السابق : ص ٢٦ .

٣٥ - الارشاد لامام الحرمين : ص ١٥ .

٣٦ - شرح المقاصد للتفتازاني : ج ١ ص ٢٦ .

ولما علمنا أن العلم الضروري ليس في مقدور العبد ، وأنه يلزم النفس لزوما لا انفكاك منه ، وعرفنا أن النظر هو ما يقع بعد الاستدلال والتفكر في حال المنظور فيه .

بقي أن نعرف رأي الباقلاني حول المسألة التي اختلف فيها المتكلمون ، وهي ، هل يجوز انقلاب العلم الضروري نظريا ، والعلم النظري ضروريا أم لا ؟

نجد للباقلاني قولين في هذه المسألة التي اختلف فيها المتكلمون الى ثلاثة مذاهب :

١ - قال الباقلاني وبعض المتكلمين : يجوز انقلاب الضروري نظريا ، سواء كان ذلك الضروري من البديهيات التي يستحيل انفكاك العاقل عنها ، كالعلم باستحالة اجتماع الضدين ، وبأنه لا واسطة بين النفي والاثبات ، وبأن الكل أعظم من الجزء وغير ذلك من الضروريات التي تلزم العاقل ، أو لم يكن كذلك .

واستدلوا على رأيهم هذا بأن العلوم بأسرها متجانسة متشاركة في جنسها الذي هو العلم ، فيصبح على كل منها ما صح على الآخر وقد صح على بعض العلوم أن يكون نظريا ، فكذا الباقي .

وهذا الدليل على ما يظهر ضعيف لا ينهض حجة على مدعاهم ، لذلك نرى الآمدي يعترض عليه بقوله : « لا نسلم ان العلم جنس لجميع

انواع العلوم ، نظريها ، وضروريها لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم ويكون العلم عرضا عاما للعلوم لا أن يكون جنسا لها .

وحتى لو سلمنا ان العلم جنس للعلوم ، فلا يلزم من ذلك ان يصح على كل منها ما يصح على الآخر ، لأن الاختلاف بالتنوع أو التشخيص يمنع ذلك ، الا يرى انه لا يجب أن يصح على الانسان ما يصح على الفرس مثلا ، لاختلافهما في النوع ، مع تشاركهما في الجنس وهو الحيوانية ، وكذلك لا يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما في تمام الماهية .

٢ - والثاني جمهور المتكلمين ، ذهبوا الى عدم جواز انقلاب العلم الضروري نظريا ، وذلك لأنه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل ، وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فلنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية ، فحينئذ يستحيل حصول شيء من العلوم النظرية ، اذ لا بد من انتيائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل .

٣ - المذهب الثالث ، وهو قول آخر للباقلاني ، وتبعه فيه امام الحرمين . يرى الباقلاني عدم جواز الانقلاب في ضروري هو شرط لكمال العقل ، كالضروريات الجلية التي يستحيل انفكاكها عن العاقل كعلمه بوجوده ، وبامتناع اجتماع الضدين ، وغير ذلك . واستدل على ذلك بأنه لو جاز الانقلاب في هذا الصنف من الضروريات ، لزم الدور وذلك لأن هذا النوع من الضروريات شرط

لكمال العقل ، وكممال العقل شرط للنظر ، لأنه لا يتم إلا به ، والنظر شرط للنظري ، لتوقفه عليه ، ولو انقلب ذلك العلم الضروري نظريا ، لكان النظري شرطا لنفسه ، ومتقدما عليه بثلاث مراحل ، وذلك محال . وهذا الاختلاف الذى ذكرناه انما كان في جواز انقلاب الضروري ، أو عدم جوازه .

وأما انقلاب النظري ضروريا ، فجائز اتفاقا بين المتكلمين ، وذلك بأن يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا بالنظر (٣٨) .

٣ - مدارك العلوم :

١ - العلوم الضرورية :

العلوم الضرورية - كما يقول الباقلاني - تأتي من ستة طرق ، وهي : الحواس الخمس وهي حاسة البصر ، وحاسة السمع ، وحاسة الذوق ، وحاسة الشم ، وحاسة اللمس ، فكل علم حصل عند ادراك حاسة من هذه الحواس ، فهو علم ضرورة ، يلزم النفس لزوما لا يمكن معه الشك في المدرك ولا الارتياح به ، وكل حاسة من هذه الحواس تختص في وقتنا هذا - على عادة جارية - بادراك جنس ، أو اجناس ، فحاسة الرؤية تدرك بها اليوم الالوان ، والاكوان ، والاجسام ، وحاسة السمع يدرك بها الكلام والاضواء ، وحاسة الشم تدرك بها الاراييح ، وحاسة الذوق تدرك بها الطعوم ، وحاسة اللمس ، وكل عضو فيه حياة ، تدرك بها الحرارة والبرودة واللين ، والخشونة ، والرخاوة ، والصلابة (٣٩) .

٣٨ - انظر : شرح المواقف للإيجي ج ٢ ص ٢٠٨ - ٢٠٩ . والشامل للجويني ج ١ ص ١١١ - ١١٢ - ١١٣ .
٣٩ - التمهيد ص ٣٦ .

أتضح من هذا النص أن الباقلاني جعل العلوم الآتية عن طريق الحواس ، ضرورة تلزم النفس ، ولا تنفك عنها ، ولا يمكن أن يتطرق إليها الشك والارتياب .

ولكن ماذا يقصد الباقلاني بالحواس ؟ هل يقصد بها الاجسام المؤتلفة على الصورة التي نجدها في الناس ، فنسميها عينا ، وانفسا ، واذنا ، وفما ، ويدها ؟

لا يرى الباقلاني أن الحواس هي هذه الاجسام المادية ، بل يرى ان الحواس حقيقة هي الادراكات الكامنة في الاجسام المادية ، واما اطلاق الحواس على هذه الاجسام ، فعلى سبيل التجوز والاتساع (٤٠) .

وفي رأيي أن الباقلاني ذهب الى ذلك ، لكي يجد عنده مجالا للرد على المعتزلة النافين لأوية الله تعالى في الآخرة ، بحجة ان الرؤية تقتضي المقابلة بين الرائي والمرئي .

فهنا يستطيع الباقلاني - تمشيا مع رأيه الخاص في الحواس - أن يرد عليهم بأن الرؤية تقتضي المقابلة بين الجانبين ، لو كانت الرؤية بالعين ، ولكن الرؤية ليست بالعين ، بل بالادراك الذي يحدثه الله تعا في العين ، وهو البصر ، ويقول الباقلاني : « ان الشيء لو كان يرى بالعين ، لكان يجب أن يرى بكل عين قائمة ، وقد علمنا أن الاجهر عينه

كما يوحى بذلك قوله في النص السابق ، « فحاسة الرؤية تدرك

بها اليوم الالوان والاكوان ، والاجسام » *

أي أن حاسة الرؤية في حياتنا الدنيا ما هي إلا وسيلة عيادية ، جعلها الله سبحانه وتعالى ، لادراك الالوان ، والاكوان ، والاجسام واما في الآخرة فيمكن أن يحدث لله تعالى فيها ادراكا أقوى ، واكمل ، واتم ، تتناول

في ادراكها الماديات ، والمجردات عن المادة *

واما الطريق السادس من طرق العلم الضروري ، فهو ضرورة تخترع في النفس ابتداء ، من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس كعلم الانسان بوجود نفسه وما يجده فيها من الصحة ، والسقم ، واللذة والالم ، والغم والفرح ، والقدرة والعجز ، والارادة ، والكراهية ، وغير ذلك مما يدركه الحي اذا وجد به *

ومنه العلم بأن الضدين لا يجتمعان ، وان الاجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق ، والعلم بأن الشمر لا يكون الا من شجر ، وان اللبن لا يكون الا من ضرع ، وكل ما هو مقتضى العادات *

٤١ - انظر : ترجمة القاضي عياض للباقلاني الملحقه بكتاب التمهيد

وفنه أيضا العلم المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه، واستغاضي
 عن وجوده ، كالعلم الواقع عند اخبار المخبرين عن الصين ، وخراسان ،
 وفارس ، وكرمان ، وعن ظهور موسى ، وعيسى ومحمد صلى الله عليه
 وعلى جميع النبيين وغير ذلك من الاخبار الحاصلة بالتواتر .
 فكل هذه العلوم الواقعة لنا بالمعلومات التي وصفناها توجد مخترعة
 في النفس ، وجدت هذه الحواس ، وما يوجد بها من الادراكات أو لم
 توجد (٤٢) .

وهذه العلوم الضرورية كلها ، سواء تلك التي تأتي عن طريق
 الحواس أو هذا النوع البديهي اندي يخترع في النفس ابتداء ، ليست
 مكتسبة ، ولا اختلاف فيها بين الافراد .
 وأهم حسنات هذه العلوم انها صحيحة ، ولا ريب فيها ، ولا
 يستطيع الانسان الانفكاك عنها لانها ليست من فعله ، بل من خلق الله
 مباشرة .

وهذا النوع الثاني من العلوم الضرورية ، وهو الذي يحصل فينا
 ابتداء ومباشرة ، هو الذي يعتبره الباقلاني شرطاً لكمال العقل الذي
 هو مناط التكليف (٤٣) .

ولما كانت العلوم الضرورية من خلق الله فينا ، فهي مستغنية عن
 طريق النظر ، وما كان كذلك لا يصح أن يدخل تحت التكليف ، وانما
 كلفنا بالعلوم الاكتسابية النظرية ، بعد تقديم بعض العلوم الضرورية
 التي لا بد منها لكمال العقل .

٤٢ - الانصاف للباقلاني ص ١٤ ، والتمهيد ص ٣٧ .

٤٣ - المواقف للايجي ج ٢ ص ٢١٠ .

أن العلوم النظرية هي تلك التي تكون نتيجة لغيرها من المعارف ،
وتقوم على أساس الاكتساب والنظر ، وهي في مقدور الإنسان ، لأن الله
سبحانه وتعالى كما خلق فيه بعض العلوم الضرورية التي لا يكمل
عقله الا بها ، أنار له طريق الوصول الى المعارف المكتسبة ، وذلك بأن
نصب له الأدلة السمعية ، والعقلية ، فاصبح بذلك قادرا على أن يستبدل
بها ، لكي يصل الى معرفة ما يكلف به ، وقد سبق ان بينا تعريف
الباقلاني للعلم النظري بأنه العلم الذي يقع عقب استدلال ، وتفكر في
حال المنظور فيه ، أو تذكر نظر فيه ، بقى أن نعرف حقيقة النظر نفسه
عند الباقلاني ، وحكمه .

لذلك ينبغي أن نقف قليلا لبيان ذلك قبل الخوض في بيان طرق
الاستدلال .

حقيقة النظر :

ان النظر في رأي الباقلاني : « هو الفكر الذي يطلب به علم ، أو
غلبة ظن (٤٤) » .
وقد ذكر الايجي بعض الاعتراضات التي وجهت الى هذا التعريف ،
وهي :

١ - ان الظن مطلقا ينقسم الى مطابق ، وغير مطابق ، والظن غير
المطابق جهل ، فيلزم مما ذكره الباقلاني في تعريفه أن يكون
الجهل مطلوباً ، وهو ممتنع ، ولا يطلبه عاقل . وإذا اراد

الباقلائي بالظن ما طابق الواقع ، فعندئذ يكون علما ، لا ظنا ، ويكون قوله : « أو غلبة ظن » مستدركا زائدا ، استغنى عنه بقوله : « يطلب به علم » ويجاب عن هذا الاعتراض ، بأن الظن قد يطلب من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة ، وعدمها ، كما في الاجتهادات العملية ، فإن الحكم الذي غلب على ظن المجهد كونه مستفادا من الدليل يجب عليه العمل به ، من غير التفات الى مطابقته ، أو عدم مطابقته لذلك يثاب المجتهد المخطئ أيضا . ومع ذلك يمكن أن يقول : « انه لا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن غير المطابق ، فلا يلزم طلب الجهل ، كما ادعى المعارض » .

٢ - الاعتراض الثاني : أن غلبة الظن غير أصل الظن ، فيخرج عن تعريف القاضي ما يطلب به أصل الظن ، فلا يكون تعريفه جامعا . ويجاب عن هذا بأنهما متحدان في المآل ، لأن الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن ، لأن المرجحان مأخوذ في حقيقته ، اذ ماهيته هو الاعتقاد الراجح .

٣ - الاعتراض الثالث : هو أن تحديد الشيء انما يكون ببيان ماهيته من حيث هي هي ، وما ذكره القاضي في تحديد النظر تعديد لأقسامه ، فإن ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن ، قسمان داخلان تحت النظر ، وبين التحديد والتعديد منافاة . ويجاب عن هذا الاعتراض بأن هذا التعريف ليس بحد بل هو رسم والانقسام الى هذين القسمين ، يعتبر عرضا خاصا للنظر

يُعيّزُه عما عداه ، وذلك كافٍ في التعريف ،
على أن أكثر المتكلمين المتقدمين ومنهم الباقلاني ، لا يريدون
بالتحديد المفهوم المنطقي الذي ساد بين متأخريهم ، بل يريدون
منه أن يكون تعريفا جامعاً مانعاً ، وإن كان رسماً .

٤ - الاعتراض الرابع : أن النظر والفكر مترادفان ، فيكون لفظ الفكر
في هذا التعريف زائدا لا حاجة إليه ، وكان من الممكن أن يكتفي
بقوله : النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن .

واجب بان الفكر أعم من النظر ، لأن المراد به الحركات التخيلية
الذهنية ، سواء طلب بها علم أو ظن ، أو لم يطلب .

قال إمام الحرمين في الشامل : الفكر قد يكون لطلب علم ، فيسمى
نظراً وقد لا يكون لذلك ، فلا يسمى به كأكثر حديث النفس ،
فالفكر إذن جنس للنظر ، لا مرادف له ، على ما هو المتعارف ،
وبالباقي من التعريف فصل له يميزه عن سائر الحركات
التخيلية (٤٥) .

وهذا التعريف الذي ذكره القاضي الباقلاني ، تعريف شامل
لجميع أقسام النظر ، من الصحيح والفاسد ، والقطعي ، والظني ،
والموصل إلى التصور ، والموصل إلى التصديق .

وخرج منه ما لا يكون لطلب علم ، أو ظن ، كأكثر حديث النفس .
لذلك أرى أن هذا التعريف أدق من تعصيف المناطق له بأنه .

٤٥ - انظر في كل ما تقدم : المواقف للإيجي ج ١ ص ١١٩-١٢٢ .

« ترتيب امور معلومة أو مظنونة للتأدي الى مجهول » .

ذلك لأن هذا التعريف يرد عليه اشكالان :

١ - احدهما : أنه غير جامع ، لخروج التعريف بالفصل ، أو الخاصة

وحدهما لأنه يصح أن يعرف المجهول التصوري بالفصل وهذه ،

وبالخاصة وحدهما ، فيقال في تعريف الانسان : ناطق ، أو ضاحك .

٢ - أن المعرف هو مطلق النظر الشامل لجميع اقسامه ، بينما

التعريف لا يشمل الا الصحيح منه فقط .

ولعل امام الحرمين رأى في تعريف الباقلاني مارق له ، لذلك اخذ

به ، فقال : النظر في اصطلاح الموحدين ، هو الفكر الذي يطلب به من

قام به علماً ، أو غلبة ظن (٤٦) .

هذا . وبعد أن عرفنا حقيقة النظر عند الباقلاني ينبغي ان نعرف

رأيه في حكمه .

حكم النظر :

اتفق الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم ، على أن النظر المؤدي الى معرفة

الله تعالى ، واجب ، لكنهم اختلفوا في طريق ثبوته ، فالمعتزلة يرون ان

طريق طريق ثبوته هو العقل ، ولا حاجة الى الشرع في اثباته ، يعنون

بذلك أن للعقل أن يستقل بمعرفة وجوب النظر ، ولو لم يأت به الشرع ،

واستدلوا على ذلك بأن شكر المنعم واجب عقلا ، والمعرفة مقدمته ، والنظر

٤٦ - الارشاد لامام الحرمين : ص ٣ .

مقدمة هذه المعرفة الواجبة ، ومقدمة الواجب المطلق (٤٧) واجبة عقلا ،
 فيكون النظر واجبا عقلا ، كالمعرفة الواجبة .
 أما كون الشكر واجبا عقلا ، فلأن كل عاقل إذا رجع إلى نفسه ،
 يرى أن عليه نعماً جليلة ظاهرة ، وباطنة لا تحصى ، ومن المعلوم أن من
 انعم عليه بمثل هذه النعم ، ولم يلتفت إلى منعمه ، ولم يراخ حقه ، ولم
 يتقرب إلى مرضاته ، ذمه العقلاء قاطبة ، واستحسنوا سلب تلك النعم
 عنه ، وشكر المنعم لا يتصور من الشاكر ، إلا بعد معرفة المنعم ،
 ومعرفته إنما تكون بالنظر ، فالنظر مما يتوقف عليه المعرفة ، التي
 يتوقف عليها الشكر ، الذي هو واجب ، فالنظر مما يتوقف عليه الشكر
 بالواسطة ، وما توقف عليه الواجب المطلق ، فهو واجب فالنظر واجب ،
 وكل ذلك أحكام عقلية فوجوبه عقلي (٤٨) .

وقد رد على هذا الدليل الإمام محمد عبيد بقوله : « أن هذا
 الاستدلال بارد ، أما أولا فلأن مقدمته الأولى ليست برهانية ، بل هي
 خطابية مشهورة ، وأما ثانياً فإنهم إن أرادوا أن العقل حاكم بأن شكر
 المنعم واجب ، بمعنى أنه يترتب عليه الثواب والعقاب ، بالمعنى السني
 جاء على لسان الشرع ، فلا نسلم هذا ، فإن العقل ليس له سبيل أن
 يعلم هذه الأمور ، وإن أرادوا أن العقل حاكم بأن الشكر واجب بمعنى أنه

-
- ٤٧ - يحترز بالواجب المطلق عن الواجب المقيد ، كالزكاة المقيدة بملك
 النصاب ، فانه لا يجب تحصيل النصاب لتحصيل الزكاة ،
 بخلاف مثل شكر المنعم وعبادته ، فانه مما يجب على الشخص
 من حيث هو سليم الآلات ، كامل العقل ، بدون قيد آخر .
 ٤٨ - انظر المواقف للإيجي ج ١ ص ١٦٧ ، وحاشية الكلنبوي على
 الدواني ج ١ ص ١٨١ .

حسن ، ولازم يمدح عليه ، ويذم على تركه ، فلا نزاع في أن مثل هذا يمكن أن يعلم بطريق العقل ، فيكون النظر واجبا بهذا المعنى ، ولا ضير فيه ، وثالثا : أن العقل يحكم بأن فقيرا لو وجد في سبيله قرطاسا من الذهب ، ولا يعلم من أين هذا ، ولا من أين أتى به ، فلا يجب على هذا الفقير أن يفتش عن أتى به ، حتى يسدي إليه نفعا أو شكرا ، ولو أنه قابل هذا المحسن بالاساءة لا يذم لعدم علمه بأنه محسن ، ولو أن المحسن سلب احسانه عنه ، مع علمه بأنه لا يعرفه كان سفيها ، اذ لم يخبره بأنه المحسن ، بل هذا الصنع دليل على ان المحسن غير طالب للمقابلة بالشكر ، ولو كان طالبا لذلك ، ولم يظهر نفسه ، فقد سفه نفسه ، ومن لا يعلم له الها ، ولا خالقا ، ولم يدرك أن للعالم صانعا من أصله ، ولم يشهد الاحسان والاساءة الا من بني نوعه ، وكان مختصلا لرزقه من صناعته وكسب يده ، فكيف يجب عليه شكر أو عبادة ، أو معرفة الا من طريق ما يرى أن تحصيل العلم كمال ومن أعظم الكمالات علم مبدء العالم ، وما يشبه ذلك ، بل لو علم صانعه وخالقه ، وانسه الرزاق ، لم يجب عليه شكر ، الا بايجاب منه ، وايدان بأنه يطلب منه ذلك ، وهو لا يعلم ماذا يليق بذلك المنعم من انواع التعظيم والشكر ، فربما كان ما يظنه شكرا كفرا ، فلا بد في ذلك من معلم صادق يخبر بما يرضاه ذلك المنعم من انواع الشكر على ما علمه ، فلا سبيل الى ذلك الا طريق الشرع الشريف (٤٩) .

اما الباقلاني والاشاعرة عامة ، فانهم يرون ان طريق اثبات وجوب

٤٩ - حاشية الامام محمد عبده على العقائد العضدية ، وشرحه للدواني ص ٦٧ .

النظر هو السمع ، ولهم في ذلك مسلكان :

١ - المسلك الاول : الاستدلال بالظواهر من الآيات ، والاحاديث الدالة على وجوب النظر ، مثل قوله تعالى : وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا (٥٠) ، وقوله تعالى : قل انظروا ماذا في السموات والارض (٥١) وقوله تعالى : فانظر الى آثار رحمة الله ، كيف يحيي الارض بعد موتها (٥٢) فقد امر الله سبحانه وتعالى بالنظر في دليل الصانع ، وصفاته ، والامر للوجوب ، كذلك يروى انه لما نزلت آية « ان في خلق السموات والارض ، وأختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الالباب (٥٣) » قال عليه الصلاة والسلام : ويل لمن لا كها بين لحبيه ولم يتفكر فيها ، فقد توعده الرسول في هذا الحديث تارك النظر على ترك التفكير ، وهذا دليل على وجوبه .

٢ - والمسلك الثاني : وهو العمدة عندهم في اثبات وجوب النظر ، وهو أن معرفة الله سبحانه وتعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (٥٤) .

وبعد أن عرفنا ان المتكلمين جميعا ذهبوا الى وجوب النظر ، سواء كان عقلا ، أو شرعا بقي أن نعرف آراءهم في أول واجب على المكلف .
فقد ذهب أبو الحسن الأشعري الى أن أول واجب على المكلف معرفة

٥٠ - الاسراء : ١٥

٥١ - يونس : ١٠١ .

٥٢ - الروم : ٥٠ .

٥٣ - آل عمران ١٩٠

٥٤ - المواقف للإيجي ج ١ ص ١٥٦ .

الله تعالى ، اذ هو اصل المعارف الدينية ، وعليه يتفرع كل واجب من الواجبات الشرعية (٥٥) .

وذهب جمهور المعتزلة والاستاذ أبو إسحاق الاسفرايني ، الى أن أول واجب هو النظر في معرفة الله ، لأنه واجب اتفاقا ، وهو قبلها .
الا أن الباقلاني يرى أن أول واجب على المكلف هو القصد الى النظر ، لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول اجزائه ويتفق معه ابن فورك وامام الحرمين في ذلك (٥٦) .

وذكر الرازي أن الخلاف في هذه المسألة لفظي ، لانه أن اريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة ، عند من يجعلها بمقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيب مقدورا ، بل واجب الحصول وان اريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد (٥٧) .

وفي رأيي ان الخلاف في هذه المسألة لا سيما بين الاشعري والباقلاني ، ليس خلافا لفظيا ، لأن القصد الذي سبق النظر مقصور للعباد عند الباقلاني ، وليس بمقدور عند الاشعري ، فلذلك اعتبره الباقلاني واجبا ، ولا يمكن ان يقول الاشعري بوجوبه ، لأنه لا يقرر بمقدوريته للعباد ، ولا شيء من غير المقدور بواجب وفاقا ، فلذلك لا يوافق الاشعري الباقلاني في القول بوجوب القصد .

وأما عدم قول الاشعري بمقدورية القصد ، فلأنه يعتبر قصد

٥٥ - المصدر السابق ج ١ ص ١٧١ .

٥٦ - شامل للجويني ص ١٢٠ .

٥٧ - محصل افكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ٢٨ .

الإنسان وأرادته مخلوقتين لله تعالى ، لا يملك العبد منهما شيئا ، بخلاف الباقلائي الذي يعتبر القصد ملكا للعبد على جهة الكسب ، ولكنه غير قابل للمخلوقية ، لأنه من الأمور الاعتبارية التي ليست بموجودة ولا معدومة ، كما عرف عنه ذلك في مبحث الجبر والاختيار .

ولكن الذي أريد أن أقوله هنا : هو أنني لا أوافق الرازي في جعل الخلاف بينهما لفظيا ، إذ الخلاف اللفظي - كما هو معروف - هو أن يرتضي كل من المتنازعين مراد الآخر بعد تحرير محل النزاع ، ولا ارتضاء هنا بينهما ، لأن الخلاف بينهما أساسي .

هذا وإن الأشاعرة وإن ذهبوا إلى أن النظر واجب شرعا إلا أنهم لا يقصدون بذلك إنكار حق العقل في الاهتداء إلى الحقائق ، ولكنهم يرون أن المنكر قد تعتوره الغفلة ، والذهول في كل آن ، وينتابه السهو والنسيان ، لذلك فالنفوس البشرية تحتاج إلى منه ، أو موقظ ، وهو يأتيها من خارجها ، أي من الشرع الذي ينبه النفس العاقلة ، ويوقظها من سباتها ، وذهولها ، إلى وجوب التفكير والنظر في المخلوقات ، للوصول إلى معرفة الله سبحانه وتعالى .

وبعد أن عرفنا رأي الأشاعرة في وجوب النظر شرعا ، بقي أن نعرف رأيهم في إيمان المقلد ، وهل يعتبرون إيمانه صحيحا ؟

إيمان المقلد :

الواقع أن أكثر الأشاعرة ، ومنهم الباقلاني لا يعتبرون إيمان المقلد صحيحا بل يرون أنه مكلف بالنظر والاستدلال ، إلا أنهم يكتفون منه بالدليل الإجمالي بحيث إذا قيل له : ما الدليل على وجود الله

الباقلاني بالظن ما طابق الواقع ، فعندئذ يكون علما ، لا ظنا ، ويكون قوله : « أو غلبة ظن » مستدركا زائدا ، استغنى عنه بقوله : « يطلب به علم » ويجاب عن هذا الاعتراض ، بأن الظن قد يطلب من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة ، وعدمها ، كما في الاجتهاديات العملية ، فإن الحكم الذي غلب على ظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل يجب عليه العمل به ، من غير التفات الى مطابقته ، أو عدم مطابقته لذلك يثاب المجتهد المخطئ أيضا .
ومع ذلك يمكن أن يقول : « انه لا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن غير المطابق ، فلا يلزم طلب الجهل ، كما ادعى المعترض » .

٢ - الاعتراض الثاني : أن غلبة الظن غير أصل الظن ، فيخرج عن تعريف القاضي ما يطلب به أصل الظن ، فلا يكون تعريفه جامعا . ويجاب عن هذا بأنهما متحدان في المأل ، لأن الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن ، لأن المرجحان مأخوذ في حقيقته ، اذ ماهيته هو الاعتقاد الراجع .

٣ - الاعتراض الثالث : هو أن تحديد الشيء انما يكون ببيان ماهيته من حيث هي هي ، وما ذكره القاضي في تحديد النظر تعديد لأقسامه ، فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن ، قسمان داخلان تحت النظر ، وبين التحديد والتعديد منافاة .
ويجاب عن هذا الاعتراض بأن هذا التعريف ليس بحد بل هو رسم والانقسام الى هذين القسمين ، يعتبر عرضا خاصا للنظر

ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد ، والنبوة ، وما يتعلق بها ، ويقرونها مع المنكرين ، فان أهل مكة كانوا يحتاجون النبي عليه الصلاة والسلام ، ويوردون عليه الشبه والشكوك ، ويطالبونه بالحجة على التوحيد ، والنبوة ، حتى قال في حقهم : « بل هم قوم خصمون » (٥٩) والقرآن مملوء من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية ، واثباتها عند الخصم ، كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا » (٦٠) وقوله تعالى : « وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله (٦١) » وقوله تعالى : « او لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين ، وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم !! قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم (٦٢) » .

وما مسائل كتب الكلام الا قطرة من بحر ، مما نطق به الكتاب الكريم ، وكان الصحابة ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم مستغنين عن ترتيب المقدمات ، وتهذيب الدلائل ، على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ، ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية ، بحيث لم تكن الشبه والشكوك متطرفة الى عقائدهم بوجه من الوجوه (٦٣) .

والواقع ان هذه الحملة على الاشاعرة حملة ظالمة لا أرى لها داعياً ،

٥٩ - الزخرف ٥٨ .

٦٠ - الانبياء ٢٢ .

٦١ - البقرة ٢٣ .

٦٢ - يس ٧٧ .

٦٣ - انظر المواقف للايجي ج ١ ص ١٦٤ ، شرح العقائد العضدية للدواني ج ١ ص ١٨٩ .

ولئن تراوح الاشاعرة بين بعض التشدد في ايمان المقلد ، كما نجده عند عبد القاهر البغدادي (٦٤) وفرط السماحة والتيسير على العوام ، كما نجده عند الغزالي (٦٥) الا انهم لا يذهبون في تشددهم الى المدى الذي قال به بعض المعتزلة الذين هم أجدر بمثل هذه الحملة من الاشاعرة .

ومما يستغرب له أن ابن تيمية يلصق تهمة القول بصحة ايمان المقلد بالاشاعرة يقول : « ان هؤلاء لما اوجبوا النظر الذي ابتدعوه صارت فروعه فاسدة اذ قالوا : ان من لم يسلكها كفر أو عصي ، فقد عرف بالاضطرار من دين الاسلام ان الصخابة والتابعين لهم باحسان لم يسلكوا طريقهم ، وهم خير الامة ، وأن من نطق بالايمان ، وليس عنده علم ولا بصيرة بل قاله تقليدا محضا من غير معرفة يكون مؤمنا ، فالكتاب والسنة يخالف ذلك ولو انهم سلكوا طريقة الرسول لحفظهم الله من هذا التناقض (٦٦) .

وهذا الكلام في غاية الغرابة ، لأنه مخالف لما نراه في كتب الاشاعرة جميعا من أن ايمان المقلد تقليدا محضا غير صحيح ، وأنه يجب عليه النظر ، والاستدلال ، ولو بدليل اجمالي كما تقدم .

وبعد أن انتهينا من الحديث عن النظر ، وحكمه ، نأخذ في الحديث عن الاستدلال وطرقه .

٦٤ - اصول الدين للبغدادي ص ٢٥٤ .

٦٥ - الجوامع ص ١٩٧ .

٦٦ - النبوات لابن تيمية ص ٥٠ .

عنى الباقلاني بتحديد المصطلحات عناية كبيرة ، لذلك فانه بين المعاني الاصطلاحية لهذه الالفاظ ، وهي : الاستدلال ، والدليل ، والدال ، والمدلول ، والمستدل ، والدلالة . فالاستدلال عنده هو : نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس . والدليل هو : ما امكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه ، الى معرفة ما لا يعلم باضطرار . وينقسم الدليل عنده الى ثلاثة انواع :

١ - دليل عقلي ، وهو : ما له تعلق بمدلوله ، نحو دلالة الفعل على فاعله ، وما يجب كونه عليه ، من صفاته ، نحو حياته ، وعلمه ، وقدرته ، وارادته .

٢ - دليل سمعي وشرعي ، وهو : ما دل من طريق النطق بعد المواضعة ، ومن جهة معنى مستخرج من النطق .

٣ - ولغوي ، وهو : ما دل من جهة المواطاة والمواضعة ، على معاني الكلام ، ودلالات الاسماء والصفات ، وسائر الالفاظ ، وقد لحق بهذا الباب دلالات الكتابات والرموز والاشارات ، والعقود الدالة على مقادير الاعداد .

لذلك سمت العرب اثر اللصوص دليلا عليهم ، لما امكن معرفة مكانهم من جهته ، وكذلك سميت الاميال ، والعلامات المنصوبة ، والنجوم الهادية ادلة ، لما امكن ان يتعرف بها ما يلتبس علمه .
واما الدال فهو : ناصب الدليل .

والمطلوب : هو ما نصب له الدليل .
والاستدلال : هو نظر المستدل في الدليل ، وطلبه به علم ما غاب عنه .

والدلالة : هو نفس الدليل بالاحوال التي وصفتها بها ، وهو المستدل به وهو الحجة (٦٧) .

ويظهر من تعريف الدلالة هنا ان الباقلاني لا يعتبر الدلالة امرا ثالثا بين الدليل والمطلوب ، بل يعتبر الدلالة نفس الدليل .

ويوافقه في هذا كثير من المتكلمين ، بخلاف الامام الرازي ، فانه ذهب الى أن هناك دليلا مستلزما لوجود العالم ، ومطلوبا لازما لوجود الصانع ، ودلالة ، وهي : نسبة بينهما ، متأخرة عنهما ، ولا شك انها متغايرة ، فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة (٦٨) .

ويلزم من هذا ان يكون وجه الدلالة غير الدليل ، كما يقال : العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه فالدليل هو العالم ، ووجه دلالاته هو الحدث ، وهو مغاير له .

وقد استدلل المتكلمون القائلون بعدم مغايرة الدلالة للدليل ، ومنهم الباقلاني ، بأن الشيء قد يدل على غيره نظرا لذاته من غير حاجة الى وجه دلالة يغايره ، والا لزم التسلسل ، لاننا ننقل الكلام الى ذلك على الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل ، كالحدث مثلا ، فانه أيضا دليل يدل على وجود

٦٧ - انظر الانصاف للباقلاني ص ١٥ ، والتمهيد ص ٣٩ .

٦٨ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ٣٠ .

الصانع ، فوجب أن يكون له وجه دلالة يفايره ، والحدوث ليس غير العالم الذي هو الدليل ، إذ لا واسطة بين العالم الذي هو : ما سوى الله تعالى ، والصانع بل كل ما هو مغاير له تعالى ، فهو داخل فيما سواه فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع ، فلا يوجد إذن غير الدليل والمدلول .

يقول الأبيجي : أن هذا القول قريب من كلام المشايخ الإشاعرة : أن صفة الشيء لا هو ولا غيره (٦٩) .

وقال نصير الدين الطوسي : أن هذه المسألة إنما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى ، فيقولون : لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايرا لهما ، فإن المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه ، والمغاير لوجود ما سواه ، هو وجوده فقط .

ثم أجاب الطوسي بأن وجه الدلالة مغاير لوجودهما ، وهو أمر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كالامكان والحدوث (٧٠) .

يريد الطوسي أن يطعن في رأي المتكلمين القائلين بأن وجه الدلالة ليس مغايرا للدليل والمدلول ، بأن قولهم هذا لا ينهض إلا في مسألة وجود العالم الدال على وجود الصانع ، حيث أن وجه الدلالة فيها - وهو الحدث - أمر وجودي ، وهو داخل في وجود العالم ، إذ لا واسطة بين العالم والصانع .

٦٩ - المواقف للأبيجي ج ١ ص ١٧٩ .

٨٠ - تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي ص ٣١ .

وأما في غير هذه المسألة ، فإن وجه دلالة الدليل على المدلول مغاير
 لهما ، وهو أمر اعتباري بينهما .
 واني أرى انه يمكن أن يدفع اعتراض الطوسي بأن المتغايرين عند
 المتكلمين ، هما الشئان الموجودان في الخارج ، وهم عندما استدلوا بما
 ذكروه على أن وجه الدلالة ليس مغايرا للدليل ، كان معناه ليس مغايرا
 موجودا في الخارج ، والا لزم التسلسل ، ولا شك في صحة ذلك فلا
 معنى للجواب عنه بأنه أمر اعتباري .

هذا . وقد حان وقت الكلام في المنهج الذي سار عليه الباقلاني في
 الاستدلال ، ونسأل : ما المنهج الذي سار عليه الباقلاني في الاستدلال ؟
 هل أخذ بمنطق أرسطو ؟ واتبع طرق الفلاسفة أم كان له منهج آخر غير
 منهج الفلاسفة ؟

الواقع أن الباقلاني ونظار المسلمين الأوائل ، لم يأخذوا بمنهج
 الفلاسفة ، بل اتخذوا لهم طريقا آخر غيره .

يذكر ابن خلدون أن الأشاعرة قرأوا المنطق الأرسطاطاليسي وعلى
 ضوء هذا المنطق نظروا في القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين ،
 فخالفوا الكثير منها ، وتكونت طريقة أخرى هي طريقة المتأخرين تختلف
 عن طريقة المتقدمين ، وهي مستمدة من منطق اليونان ، وقائمة عليه (٧١) .
 وكذلك نرى ابن تيمية يقرر أنه كان للمتكلمين قانسون خاص
 امتازوا به فيقول : وكان للغزالي قانون هو المنطق . . . أما أبو بكر بن
 العربي فقد وضع قانونا آخر مبنيًا على طريقة القاضي أبي بكر الباقلاني ،

فعل آية حال ظل المنهج الذي سار عليه المتكلمون الاوائل بمعزل عن المنطق الارسطاطاليسي الى أن بدأ الامتزاج بينهما في أواخر القرن الخامس الهجري على أيدي المتأخرين من المتكلمين (٧٣) .

وإذا كان الباقلاني والمتكلمين الاوائل منهج خاص ، وقواعد متميزة ساروا عليها في تكوين فلسفتهم الكلامية ، فما هذه القواعد والأدلة التي اعتمدوا عليها ؟

هذا ما سنتناوله بالكلام ان شاء الله تعالى .

ولكن ينبغي ان نذكر أولاً أن الباقلاني يعتمد في منهجه على دعامتين اساسيتين وهما العقل والنقل ، اللذان بني عليهما المذهب الاشعري منذ البداية .

١ - الدليل السمعى :

يتمثل الدليل السمعى عند الباقلاني ، وجمهور الاشاعرة فيما

يأتى :

- ١ (كتاب الله عز وجل .
- ٢ (سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .
- ٣ (اجماع الأمة .
- ٤ (ما استخرج من هذه النصوص ، وبني عليها بطريق القياس والاجتهاد .

٧٢ - موافقة صريح المعقول ج ١ ص ٥٣ .

٧٣ - انظر المقدمة لابن خلدون ج ٣ ص ٤٧ .

وقد استدلل الباقلاني على حجية الكتاب بقوله : قال الله تعالى
أمرًا باتباع كتابه ، والرجوع الى بيانه : « أفلا يتدبرون القرآن أم على
قلوب اقفالها » (٧٤) .

وقال عز وجل : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا
كثيرًا » (٧٥) .

وقال تعالى : « ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم » (٧٦) وقال
سبحانه وتعالى : « وتبيننا لكل شئ » (٧٧) وما فرطنا في الكتاب من
شيء » (٧٨) .

واستدل على حجية السنة بقوله ، قال عز وجل في الامر باتباع
رسوله صلى الله عليه وسلم « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا » (٧٩) وقال : « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » (٨٠)
وقال : « فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم » (٨١) .

ثم ساق الباقلاني بعض الآيات القرآنية التي تدل على حجية

٧٤ - سورة محمد ٢٤ .

٧٥ - سورة النساء ٨٢ .

٧٦ - الاسراء ٩ .

٧٧ - النحل ٨٩ .

٧٨ - الانعام ٣٨ .

٧٩ - الحشر ٧ .

٨٠ - النجم ٣ - ٤ .

٨١ - النور ٦٣ .

الاجماع بقوله : قال سبحانه في وصف عدالة أمة نبيه صلى الله عليه وسلم ، والامر باتباعها ، والتحذير من مخالفتها : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا » (٨٢) .
وقال : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (٨٣) .

وقال : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » (٨٤) .
ثم استدل على حجية القياس بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » (٨٥) .

وقوله تعالى : « ولو ردوه الى الرسول وإلى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (٨٦) .

ويقول النبي صلى الله عليه وسلم لقاضيه معاذ بن جبل رضي الله عنه حين انغذه الى اليمن لاقامة الحدود ، واستيفاء الحقوق : « يم تحكم ؟ قال : بكتاب الله عز وجل ، قال : فان لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فان لم تجد ؟ قال اجتهد رأيي ولا آلوا ، قال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي الله ورسوله » (٨٧) .

-
- ٨٢ - البقرة ١٤٣ .
 - ٨٣ - آل عمران ١١٠ .
 - ٨٤ - النساء ١١٥ .
 - ٨٥ - الحشر ٢ .
 - ٨٦ - النساء ٨٣ .
 - ٨٧ - الانصاف للباقلاني ص ١٩ - ٢٠ .

وهذا دليل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم اقر فعاذ بن جبل
على الحكم بالاجتهاد ، وجعله احد طرق الاحكام ، ولكن هل الدليل
النقلي يفيد اليقين فيما يستدل به عليه من المطالب ام لا ؟
للإجابة على هذا السؤال نقول : لا خلاف بين المتكلمين في أن الأدلة
النقلية تفيد الظن ، وانما الخلاف بينهم في إفادتها اليقين .

فقد ذهب المعتزلة ، وجمهور الأشاعرة المتأخرين إلى أنها لا تفيد
اليقين وذلك لأنها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى
الله عليه وسلم بازاء معان مخصوصة ، وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة
له ، والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواية العربية لغة ، وصرفها ،
ونجوا ، عن الغلط ، والكذب .

والعلم بأرادة النبي صلى الله عليه وسلم تلك المعاني يتوقف على
عدم النقل إلى معنى آخر ، وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى
آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له ،
وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى ، وعلى عدم تخصيص ما ظاهره
عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك ، وعلى عدم تقديم وتأخير يغير
المعنى المطلوب عن ظاهره ، ولا سبيل إلى العلم بوجود هذه الشرائط ،
بل غايته الظن ، وما ينبني على الظن لا يفيد إلا الظن ، ومن جملة ما لا يند
منه ، ولا سبيل إلى الجزم به ، انتفاء المعارض العقلي ، اذ مع وجوده
يجب تأويل النقل ، وصرفه ، عن ظاهره ، لأنه لا يجوز تصديقهما
الامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما ، لامتناع اعتقاد بطلان
النقيضين ، ولا تصديق النقل وتكذيب العقل ، لأنه اصل للنقل ، لأن

النقل لا يثبت الا بالعقل ، وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب
الاصل والفرع جميعا ، وما يقضي وجوده الى عدمه باطل قطعا .

أما الباقلاني والاشاعرة الاوائل فقد ذهبوا الى أنها تفيد اليقين (٨٨) .
لذلك نرى الباقلاني يأخذ بها ، ويثبت بها الامور الاعتقادية ، ويرد
على من زعم أن اثبات وحدانية الله عز وجل مما لا سبيل اليه الا من جهة
العقل ، لأن القرآن الكريم كلام الله عز وجل ، ولا يصح أن يعلم الكلام حتى
يعلم المتكلم اولا .

فيرد الباقلاني على هؤلاء بقوله : « اذا ثبت اعجاز القرآن ، وأن
الخلق لا يقدرون على الاتيان بمثله ، ثبت ان الذي اتى به غيرهم ، وانه
انما يختص بالقدرة عليه ممن يختص بالقدرة عليهم ، وانه
صدق ، واذا كان كذلك كان ما يتضمنه صدقا ، وليس اذا امكن معرفته
جهة العقل امتنع ان يعرف من طريق القرآن ، بل يمكن عندنا ان يعرف من
الوجهين (٨٩) .

وكذلك كثيرا ما نراه يرفض دلالة العقل في مسألة لعدم ورود اذن
من الشارع فيها ، وخاصة في الاسماء ، فقد رفض اطلاق بعض الاسماء
التي يقبلها العقل ، - على الله تعالى ، لعدم ورود الشرع بها (٩٠) .
وهذا يدل على أن العقل عند الباقلاني خادم للشرع ، وان المسائل
الاعتقادية انما تؤخذ من الشرع ، واذا انتهى العقل الى ما لم يأذن به
الشرع فلا يؤخذ بحكم العقل .

٨٨ - انظر شرح المواقف للايجي ج ١ ص ٢٠٩ وشرح المقاصد
للتفتازاني ج ١ ص ٤١ ومحصل افكار المتقدمين والمتأخرين
لرأزي .

٨٩ - اعجاز القرآن ص ٢٣ .

٩٠ - التمهيد للباقلاني ص ١٥١ .

وفي رأيي ان الحق مع الباقلاني ومن معه من الذين يأخذون بالدليل السمعي في العقائد ، ويقدمون الشرع على العقل ، ذلك لأن العقل وان كان له دوره الكبير في الحضارة المادية ، واستطاع ان يحقق هذا التقدم الهائل الذي نلمسه في واقعنا ، الا انه قد عجز في مجال العقائد ان يحقق شيئا من هذا التقدم لا سيما اذا نظرنا الى الفلاسفة الذين بحثوا في الالهيات معتمدين على عقولهم فقط ، نراهم لا يتفقون على رأي واحد ، وان كلا منهم يخالف رأي مسلفه ، وينقضه ، وما ذلك الا لعجز العقل في هذا المجال ، واذا عجز العقل في مجال العقائد عن الوصول الى الحقيقة فان الطريق الى الحق في ذلك هو الشريعة .

وأما رأي القائلين بأن الأدلة العقلية أو السمعية لا تفيد اليقين ، لانها متوقفة على الشروط التي تقدم ذكرها فيمكن ان يرد عليهم بأننا لا نسلم أن أوضاع الالفاظ الواردة من الشارع لا سبيل الى العلم بها ، اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر ، كلفظ السماء والارض وغيرهما من الالفاظ المشهورة المتداولة الواضحة ، وكأكثر قواعد الصرف ، والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التواكيب ، فان هذه الامور معلومة الاستعمال في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يراود منها في زماننا ، وأن ارادة الشارع هذه المعاني المدلولة من الالفاظ ، يحصل العلم بها بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة ، كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلاة والزكاة ونحوهما ، وفي التوحيد والبعث ، اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع ، كقوله تعالى : « قل هو الله » وقوله : « فاعلم أنه لا اله الا هو » وقوله : « قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم » فبهذا تنتفي الاحتمالات التي ذكروها

للتقليل من شأن افادتها اليقين^(٩١) وكذلك استغرب من استدلالهم على عدم افادة الادلة السمعية لليقين بقولهم : لا علم بانتفاء المعارض العقلي ، اذ يجوز أن يكون في نفس املاز دليل عقلي يناقض ما دل عليه الدليل السمعي والدليل السمعي لا يفيد اليقين لأنه موقوف على العلم بعدم المعارض العقلي^(٩٢) فان هذا القول غريب جدا لأنه مبني على الافتراض والاحتمال في أن ما ساقه القرآن من دليل قد يكون فيه دليل عقلي يناقضه ، وهل مجرد الاحتمال يمكن أن يحجب عن الدليل السمعي افادته اليقين ؟ فان القرآن الكريم اذا ساق دليلا على مسألة اعتقادية فاننا لا نفترض مناقضا حتى يقوم هذا المناقض ، والا فان كل دليل مهما يكن مستمدا من بدائه العقول ، يصح أن يرفض لاحتمال ان يوجد ما ينقضه ، فان احتمال المناقض كما يجوز على أدلة القرآن يجوز على غيرها .

٢ - الأدلة العقلية :

١ - القياس :

- وهو اعطاء حكم شيء لشيء آخر لاشتراكهما في علته^(٩٣) .
- وقد أخذ المتكلمون هذا القياس عن الاصوليين من علماء الفقه الذين كانوا يعتمدون عليه في استنباط الاحكام الشرعية العملية ، ليكون
-
- ٩١ - شرح المقاصد للتفتازاني ج ١ ص ٤١ وشرح المواقف للابجي ج ١ ص ٢١٢ .
- ٩٢ - انظر محصل افكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ٣١ وشرح المواقف ج ١ ص ٢٠٩ وشرح المقاصد ج ١ ص ٤١ .
- ٩٣ - الاحكام للآمدي ج ٣ ص ١٦٧ .

طريقا لاثبات الاحكام المتعلقة بالله تعالى ، قياسا على وجود نظائر لها في
الممكنات ، وهو الذي يسمى قياس الغائب على الشاهد ، ويطلقون اسم
الغائب على الله سبحانه وتعالى لكونه غائبا عن الحس (٩٤) ويظهر ان
الباقلاني يعتبر القياس في الادلة العقلية ، والنقلية أيضا .

ولا شك أن الاخذ بالقياس في مجال الفقه مشروع ومقبول ، ما دام
الاصل والفرع مشتركين في الوصف المؤثر ، أو العلة الجامعة ، ويمكن
اختبار تحقق هذا الوصف فيهما عن طريق ما يعرف « بمسالك العلة » ،
أما بالنسبة الى المسائل الالهية ، فكيف يمكن التحقق من اشتراك
الغائب والشاهد في وصف بينهما ؟

وهل يجوز للعقل أن يطبق المقاييس الانسانية على ذات الله ،
وافعاله وصفاته ؟ هذه هي نقطة الضعف في هذا القياس .
بل القياس الفقهي نفسه قد هوجم من قبل العلماء ، بأنه معتد
على اثبات علة مشتركة بين الاصل والفرع ، وهو لا يمكن الا بطريق
الظن ، اذ يجوز ان تكون خصوصية الاصل شرطا لوجود الحكم فيه ،
أو خصوصية الفرع مانعا من وجوده فيه (٩٥) .

الا أن هذا القياس وإن كان مفيدا للظن فإنه يصلح للاستدلال
به في مجال الاحكام الفقهية العملية التي يكتفي فيها بالظن بخلاف
العقائد التي تنبني على اليقينيات .

٩٤ - شرح المواقف ج ١ ص ١٩٥ .

٩٥ - غاية المرام في علم الكلام للأمدي ١٢٢ .

وعلى الرغم من الطعون التي وجهت الى هذا النوع من القياس ، فقد استخدمه المتكلمون ومنهم الباقلاني ، فانه قد قرر أن الحكم اذا وجب لشيء في الشاهد وكان منوطا بعلّة ما ، فانه يجب اثبات هذا الحكم في الغائب لكل من وجدت فيه تلك العلة .

وقد اشار الى ذلك بقوله : « من الادلة ان يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلّة ما فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب فيحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة ، حكم مستحقها في الشاهد لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها ، وذلك كعلمنا أن الجسم انما كان جسما لتأليفه ، وأن العلم انما كان عالما لوجود علمه ، فوجب القضاء باثبات علم كل من وصف بانه عالم ، وتأليف كل من وصف بانه جسم ، أو مجتمع ، لأن الحكم العقلي المستحق لعلّة لا يجوز أن يستحق مع عدمها ، ولا لوجود شيء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة للحكم (٩٦) .

ذكر إمام الحرمين أن الجامع بين الشاهد والغائب أربعة :
١ - احدها العلة ، فاذا ثبت كون حكم معلولا بعلّة شاهدا ، وقامت الدلالة عليه ، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا وغائبا حتى يتلزاما ، وهذا مثل حكمنا بأن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم .

٢ - والثاني : الشرط ، فاذا تبين كون الحكم مشروطا بشرط شاهدا ، ثم يثبت مثل ذلك الحكم غائبا ، وجب القضاء بكونه مشروطا بذلك

الشرط ، اعتباراً بالشاهد ، وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم
علماً مشروط بكونه حياً ، فلما تقرر ذلك شاهداً اطرده غائباً .

٣ - والثالث : الحقيقة فإذا تقررت حقيقة شاهداً في محقق ، اطردت في مثله
غائباً ، وذلك نحو حكمنا بأن حقيقة العالم من قام به العلم .

٤ - والرابع : الدليل ، فإذا دل دليل على مدلول عقلاً ، لم يوجد
الدليل غير دال شاهداً وغائباً ، وذلك مثل دلالة الاحداث على
المحدث (٩٧) .

وعلى كل فان هذا القياس قد اشتهر في المدارس الكلامية المختلفة ،
ولم ينفرده الاشاعرة بالاختصاص بهذا القياس بل سبقهم الى ذلك المعتزلة ،
واستخدموه في أكثر مسائلهم ، منها على سبيل المثال قولهم : ان الاضرار
بلا جناية سابقة ، ولا عوض لاحق ، قبيح في الشاهد ، فلو صدر عن
الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه ، لوجود علته (٩٨) .

وكذلك نفهم رؤية الله تعالى مبني على هذا القياس ، لأن الرؤية
تقتضي في الشاهد مسافة بين الرائي والمرئي ، واتصال شعاع من
بصرة الرائي بالمرئي ، وغير ذلك من اللوازم التي أوجبوها للغائب كما
وجبت للشاهد .

وان هذا القياس رغم إشتهاره بين جميع الفرق الاسلامية ، فقد
تعرض لتقديده شديد ، وخاصة من اعداء الكلام كأبن حزم ، وابن رشد
ومن الآخذين بالمنطق الارسطاطاليسي كالغزالي . فقد ذم ابن حزم

٩٧ - الارشاد لامام الحرمين ص ٨٣ .

٩٨ - شرح المواقف ج ١ ص ١٩٦ .

الاشاعرة لخضوعهم لهذا القياس في الصفات الالهية ، والمعتزلة لخضوعهم
له في مجال الافعال (٩٩) .

كما رفضه ابن رشد ، وعاب على المتكلمين عدم تفريقهم بين الغائب
والشاهد ، ورأى أن الاخذ به يستلزم « أن يكون الكامل المنزه عن صفات
الحدوث والتغير ، والتقص ، على صفات الناقص المتغير » (١٠٠) .

وأما الغزالي فإنه رغم اخذه بهذا القياس واستخدامه إيـسـاه في
الصفات الالهية كغيره من الاشاعرة إلا أنه نقده ، ووصفه بأنه أقرب أن
يكون ميزانا للشيطان ، لأن المعتزلة استخدموه ، فكانت النتيجة أنهم
أوجبوا على الله أن يفعل الاصلح لعباده (١٠١) .

ومما تجدر الإشارة اليه أن المتكلمين الآخذين به ما كانوا يقبلونه
دائما ، وإنما كانوا يتراوحون بين الاخذ به ، ورفضه ، فالآخذون به من
الاشاعرة ، كالباقلائي والاشعري وغيرهما ، أخذوا به في مجال الصفات ،
ورفضوا قبوله في مجال أفعال الله ، وأما المعتزلة فقد أخذوا به في مجال
الافعال الالهية ، ورفضوا الاخذ به في مجال الصفات الالهية .

وكانت وجهة نظر الناقدين له انه لا يفيد اليقين لأنه يحتاج الى
اثبات علة مشتركة بين الاصل المقيس عليه ، والفرع المقيس ، وهذا
الاثبات من التصعوبة بمكان ، لأنه يجوز أن تكون خصوصية الاصل
تشرطا لوجود الحكم فيه ، أو تكون خصوصية الفرع مانعا من وجوده فيه ،

٩٩ - الفصل لابن حزم ج ٥ ص ١٩٥ و ١٩ .

١٠٠ - تهافت التهافت ص ٣٦٤ .

١٠١ - القسطاس المستقيم للغزالي ص ٥٤ .

وحتى لو سلم أن الحكم ثابت لمعنى ، وليس لخصوصية الاصل تأثير في الحكم فإن ذلك يحتاج الى حصر جميع الاوصاف ، وذلك لا يتم الا بالسبر ، وهو غير مفيد لليقين ، لأن غاية ما يصل اليه السابر في بحثه هو الظن بانتفاء غير الوصف المعين ، لا العلم به ، وكذلك فإن بحثه وأن افاده علما الا أنه ليس بحجة على غيره ، اذ بحث زيد لا يفيد علما بحق عمرو ، وأن افاده ذلك ظنا (١٠٢) .

وعلى أي حال فإن هذا الدليل - سواء افاد اليقين أم لم يفد - أخذ به المسلمون ، واستخدموه في مباحثهم العلمية ، قبل معرفتهم بمنطق ارسطو ، وظل كثير منهم يأخذ به ، حتى بعد أن عرفوا هذا المنطق .

٢ - السبر والتقسيم :

هذا المسلك يعني حصر الاوصاف التي تصلح للعلية في بادئ الرأي ، ثم ابطال ما لا يصلح منها ، فيتعين الباقي للعلية (١٠٣) .

وقد اخذ الباقلاني بهذا المسلك وعبر عنه بقوله : « ومن الادلة ان ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد ، فيبطل الدليل أحد القسمين ، فيقضي العقل على صحة ضده ، وكذلك أن أفسد الدليل سائر الاقسام صحح العقل الباقي منها لا محالة ، نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القدم والحدث ،

١٠٢ - انظر غاية المرام في علم الكلام للآمدي ١٢٢ وشرح المواقب للايجي ج ١ ص ١٩٥ .

١٠٣ - منهاج البحث للدكتور النشار ٩٢ .

فمضى قام الدليل على حدثه ، بطل قدمه ، ولو قام على قدمه لاقتضى
حدثه (١٠٤) .

ومعنى هذا ان العقل قد يجوز تقسيم الشيء الى امرين ، أو الى
أمرين فإذا كان التقسيم منحصرا بين أمرين لاثالث لهما في تجويز العقل ،
وكانا متقابلين من كل وجه ، فإذا قام الدليل على فساد احدهما ، دل
ذلك على ثبوت نقيضه ، كقولك : العالم اما قديم واما حادث ، فاثبات
حدوثه يبطل قدمه ، واثبات قدمه يبطل حدوثه .

وكذلك اذا كان الشيء امكن انقسامه الى أمور ، مثل العدد اما
مساو أو أقل أو أكثر ، فاثبات واحد من هذه الاقسام الثلاثة ينتج نفي
الآخرين ، وابطال اثنين ينتج اثبات الثالث ، وابطال واحد منها ينتج
انحصار الحق في الآخرين في احدهما لا بعينه ، ولكن اشترط في هذا
الدليل ان يكون التقسيم حاصرا لجميع اقسامه ، ومستوفيا لها ، بحيث
لم يترك السبر شيئا مما يمكن ان يتناوله الامكان العقلي ، واما اذا لم
يكن كذلك فلا يستزم ابطال واحد منهما اثبات الآخر ، كقولك مثلا : زيد
أما بالعراق ، وأما بالحجاز فاثبات واحد منهما ينتج نفي الآخر ، واما
ابطال احدهما فلا ينتج اثبات الآخر ، لجواز ان يكون في صقع آخر ، وهذا
لأن التقسيم لم يستوف جميع الاقسام المحتملة عقلا (١٠٥) وقد اعتمد
الباقلائي على هذا الدليل في مواضع كثيرة كما سنرى فيما بعد ، وهو
دليل صحيح أخذ به المتكلمون والاصوليون جميعا .

١٠٤ - التمهيد ص ٣٨ .

١٠٥ - انظر المستقصى للغزالي ص ٥٥ .

وقد حاول بعض الباحثين رد هذا الدليل الى القياس الشرطي المنفصل كما فعل الغزالي وغيره من الاصوليين المتأخرين الذين سيطرت عليهم نزعة عامة تذهب الى رد طرق البحث الاصولية الى المنطق اليوناني . يقول الغزالي : « ان المتكلمين يسمونه : السبر والتقسيم ، والمنطقيين يسمونه : الشرطي المنفصل (١٠٦) » .

ولكنني أرى ان هذا الدليل وان شابه القياس الشرطي المنفصل عند المناطقة ، ألا انه لا يلزم منه أن يكون مأخوذاً منه ، وليست القضايا الفكرية حكراً على طائفة دون طائفة ، وقد عرف المسلمون هذا الدليل ، وعبروا عنه بطريقتهم الخاصة ، وبأسلوبهم الخاص .

يقول ابن تيمية : « لم يكن احد من نظار المسلمين يلتفتون الى طريق المنطقيين ، بل الاشعرية والمعتزلة ، والكرامية ، والشيعة ، وسائر الطوائف ، كانوا يعييونها ، ويثبتون فسادها ، وأول من خلط المنطق باصول المسلمين أبو حامد الغزالي (١٠٧) » .

وكذلك يقرر ابن خلدون أن الاقيسة المنطقية لم تكن في عهد الباقلاني ظاهرة في الملة ، ولو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون ، للابتها للعلوم الفلسفية المباشرة للعقائد الشرعية بالجملة ، فكانت مهجورة عندهم لذلك (١٠٨) .

١٠٦ - المصدر السابق ص ٥٤ .

١٠٧ - صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام للسيوطي ص ٥٤ .

١٠٨ - المقدمة لابن خلدون ص ٤٦٥ .

وهذا الدليل هو احد الادلة العقلية التي أقرها الباقلاني في منهجه الكلامي الذي سار عليه الاشاعرة المتقدمون .

لقد جاء في مقدمة ابن خلدون « ان الباقلاني تصدر للإمامة في طريقة الاشعرية وهذبيها ، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة ، والانظار ، وذلك مثل اثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وان العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين ، وامثال ذلك مما تتوقف عليه ادلتهم ، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول وحملت هذه الطريقة ، وجاءت من أحسن الفنون النظرية ، والعلوم الدينية (١٠٩) .

يفهم من هذا النص ان الباقلاني هو أول من وضع هذا الدليل واستخدمه في المنهج الكلامي الا اننا نرى أن هذا الدليل كان معمولا به بين المتكلمين قبل الباقلاني ، وان ابا القاسم البلخي الكعبي (المتوفى ٣١٩) كان يستخدم هذا الدليل من قبل الباقلاني (١١٠) .

فعلى هذا يمكن ان يفسر ما ذهب اليه ابن خلدون بان الباقلاني أول من نقل هذا الدليل الى المنهج الكلامي في المذهب الاشعري . وعلى كل فقد اعتمد عليه الباقلاني ومن اتى بعده من المتكلمين ، الا أنه رغم تداوله عند المتكلمين جميعا ، فقد تعرض لنقد شديد من قبل المتأخرين من الاشاعرة .

ومن أقوى الطعون التي وجهت الى هذا الدليل هو أن تزيف ادلة الخصم لا يفيد أن مدعاه باطل ، لجواز أن يكون هناك دليل آخر لم يطلع

١٠٩ - المصدر السابق ص ٤٦٥ .

١١٠ - شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار الهمداني ص ١٣٥ .

عليه أحد ، وحتى لو سلم أن هذا الشيء الذي يدعيه الخصم لا دليل عليه في نفس الامر ، فلا يدل ذلك على عدمه ، بدليل أن الباري عز وجل لو لم يخلق العالم الذي يدل على وجوده ، لم يدل ذلك على عدمه قطعاً (١١١) .

في رأيي أن هذا الاعتراض بالرغم من وجاهته ، فلا يحط كثيراً من شأن هذا الدليل ، وصلاحيته للحجاج ، وافحام الخصوم لأن من يدعي ثبوت شيء يكون - بلا شك - هو المطالب باقامة الدليل ، كما هو المعروف في آداب المناظرة ، فإذا لم يستطع أن يأتي بدليل ، أو أتى به ، ولكن زيفه الخصم وابطله فلا يبقى عندئذ لادعائه معنى ولا لمدعاه ثبوت الا ان يقال ان العقل بالرغم من ذلك يعتبر ثبوته في دائرة الامكان والاحتمال ، ولكن هذا الاحتمال في رأيي اضعف من أن يواجه الواقع الملموس ، والا لجاز ان يدعي كل واحد ما شاء من القضايا من غير دليل .

٤ - الاستدلال بالشبيه أو النظير :

وهذا الدليل يكون باعطاء الشيء حكم نظيره ، وقد عبر عنه الباقلاني بقوله : « من الأدلة ان يستدل بصحة الشيء على صحة مثله ، وما هو في معناه ، وباستحالة مثله ، وما كان بمعناه ، كاستدلالنا على اثبات قدرة القديم سبحانه على خلق جوهر ، ولون ، مثل الذي خلقه ، وأحياء ميت مثل الذي أحياء ، وخلق الحياة فيه مرة أخرى

١١١ - المواقف للإيجي ج ١ ص ١٩٣ .

بعد أن أماته ، وعلى استجالة خلق شيء من جنس السواد ، والحركات
لا في مكان في الماضي ، كما استحال ذلك في جنسهما الموجود في وقتنا
هذا (١١٢) .

ولعل هذا الدليل الذي يستخدمه الباقلاني والمتكلمون كثيرا في
مناظراتهم ، هو نظير قياس الشبه عند الاصوليين من الفقهاء ، فان
قياس الشبه عندهم ما لا يكون الوصف الجامع بين الاصل والفرع علّة
للحكم ، ولا مؤثرا فيه ، بل يكون مجرد المماثلة ، والمشابهة ، وذلك
كقول ابي حنيفة مثلا : مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف
والتيمن والجامع انه مسح ، فلا يستحب فيه التكرار ، قياسا على التيمم
ومسح الخف ، فان المسح ليس بوضف مؤثر ، وانما هو وجه الشبه بين
هذه الامور (١١٣) .

وبعد أن أورد الباقلاني الأدلة السابقة ، ذكر انه « قد يستدل
بتوقيف أهل اللغة لنا على أنه لا نار حارة ملتهبة ، ولا انسان الا
ما كانت له هذه البنية ، على أن كل من اخبرنا من الصادقين بأنه رأى
نارا أو انسانا ، وهو من أهل لغتنا ، يقصد الى أفهامنا انه ما شاهد
الا مثل ما سمى بحضرتنا نارا أو انسانا ، لا نحمل بعض ذلك على بعض ،
لكن بموجب الاسم ، وموضوع اللغة ، ووجوب استعمال الكلام على ما
استعملوه ، ووضعه حيث وضعوه (١١٤) .

وهذا يدل على أن الباقلاني يثق بدلالة الفاظ اللغة على معانيها

١١٢ - التمهيد ص ٣٨ .

١١٣ - انظر المستصفى للغزالي ص ٤٤٤ .

١١٤ - التمهيد للباقلاني ص ٣٨ .

ويعتمد عليها بخلاف ما ذهب اليه متأخروا المتكلمين ، من أن دلالة المفردات اللغوية على معانيها ظنية ، لا تصل الى درجة اليقين ، لأن العلم بوضع هذه الالفاظ متوقف على العلم بعصمة رواية العربية عن الغلط والكذب ، لأن مرجعه الى روايتهم ، اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل ، والعلم بعصمتهم ظني ، وما بنى على الظنى ظنى .

وهذا هو سبب الخلاف بين المتقدمين من المتكلمين ، ومنهم الباقلاني ، الذين اعتبروا الادلة السمعية مفيدة لليقين ، والمتأخرين منهم ، كالرازي ، والايجي ، والبيضاوي ، وغيرهم الذين حصروا اليقينية في الادلة العقلية ، دون العقلية (١١٥) .

ويستدل الباقلاني باللغة في كثير من المسائل ، لا سيما المسائل التي تتعلق بالمصطلحات الكلامية ، كبيانها لمعنى العرض ، فقد استدل على أن الاعراض لا يصح بقاؤها بقوله تعالى : « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة (١١٦) » ، وقول أهل اللغة : عرض بفلان عارض من حمى أو جنون ، اذا لم يدم به ذلك (١١٧) .

وكتوضيحه معنى المحدث والقديم ، وشرحه لحقيقة الايمان ، فقد اعتمد في هذه المسائل على الدليل اللغوي :

ثم ذكر الباقلاني أنه « يستدل بالمعجزة على صدق من ظهرت على

١١٥ - انظر المحصل للرازي ص ٣١ والمواقف ج ١ ص ٩ ومطالع الانظار للبيضاوي ، ص ٦٠ طبعة جبر .

١١٦ - الانفال آية ٦٧ .

١١٧ - التمهيد ص ٤٢ .

يده ، لأنها تجري مجرى الشهادة له ، ويستدل على صدق المخبر الذي أخبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم انه لا يكذبه وكذلك يستدل بخبر من أخبر عن صدقه صاحب المعجزة ، على صدق من أخبر عنه انه لا يكذب (١١٨) .

هذه هي انواع الادلة التي اعتمدها الباقلاني ، واستخدمها في منهجه الكلامي ، وإن كانت هذه الادلة بعضها يختلف عن بعض ، من حيث القوة والضعف ، إلا أن معظمها كانت طرقا خاصة بالمتكلمين لا سيما الأوائل منهم .

وإذا لاحظنا أن بعض هذه الطرق قد اتفق مع المنطق الارسطاطاليسي ، فاني أرى أنهم قد توصلوا اليها بوحى نظريتهم ، وعبروا عنها بطريقتهم ، واساليبهم الخاصة ، ولم يستعملوا أصلا المنطق الارسطاطاليسي ، لأنه منهج الفلسفة اليونانية التي رفضوها وهاجموها .

فن الجدل :

استخدم الباقلاني والمتكلمون طريقة الجدل لا ليكشفوا جديدا في العقيدة لم يكن موجودا بل كان غرضهم من ورائها الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، وحراستها عن زيف الزائغين والمحافظة عليها من كيد الكائدين من ذوي الاهواء ، والنحل المختلفة . وهي إذن مسلك دفاعي قبل كل شيء .

لقد جعل الغزالي معتقدات الخصم ومسلّماته ، طريقاً من الطرق التي يحتاج بها لالزام الخصم ، وقال : « انه وان لم يقدّم لنا عليه دليل ، أو لم يكن حسيّاً ولا عقلياً ، انتفعنا باتخاذها أصلاً في قياسنا ، وامتنع على الخصم الإنكار : لأنه هادم لمذهبه ثم بين ان مسلمات المذاهب لا تنفع الناظر ، وانما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب (١٢٢) . »

وقد حاول الغزالي أن يثبت أن القرآن يستخدم هذه الطريقة أحياناً (١٢٢) .

وقد انكر عليه ابن تيمية هذا ، وقال : « ان القرآن لا يحتاج في مجادلته بمقدمة لمجرد تسليم الخصوم بها ، كما هي الطريقة الجدلية عند أهل المنطق وغيرهم ، بل بالقضايا والمقدمات التي يسلم بها الناس ، وهي برهانية ، وان كان بعضهم يسلم بها ، وبعضهم ينازع فيها (١٢٣) . »

يمكن إذن أن نقول : ان استعمال القرآن لهذه الطريقة يختلف عن استعمال المتكلمين ، فان مسلمات الخصوم التي استند اليها القرآن كانت صادقة ، وحقيقية ، أما مسلمات الخصوم التي يعتمد عليها المتكلمون فقد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة .

وعلى كل فقد اعتمد الباقلاني على مسلمات الخصوم ، كما اعتمد غيره من المتكلمين عليها ، فمن ذلك مثلاً : جدله مع النصاري الذين

١٢١ - الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٥ .

١٢٢ - القسطاس المستقيم ص ٥٥ .

١٢٣ - معارج الوصول لابن تيمية ص ١٣ .

زعموا أن الله جوهر ، فقد اعتمد على ما يسلمون به من أنه لا جوهر موجود في الشاهد الا متجيزا قابلا للاعراض من جنس هذه الجواهر المعقولة ، وبين ما يلزم عن هذا من نتائج فاسدة ، فقال لهم : « فيجب عليكم اذا كان القديم تعالى جوهرًا أن يكون كالجواهر المعقولة ، من جنسها وقابلا للاعراض كقبولها (١٢٤) » .

وهكذا استرسل معهم الباقلاني بوسائله الجدلية ، الى أن اثبت لهم أنهم اخطأوا في اطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى .

وكتبه المتداوله بين ايدينا ككتاب التمهيد ، والانصاف ، والبيان ، واعجاز القرآن نلتقي فيها بكثير من هذه المحاورات الجدلية .

ب - اسلوب الجدل :

يتسم اسلوب الجدل - كما قلنا - بالتشقيق ، وتعدد الاحتمالات وكثرة الفروض والحجج المتوالية .

وقد اختلف العلماء في اسلوب الجدل : منهم من فرق بين الجدل والمناظرة ، بأن المناظرة هي تبادل وجهات النظر لطلب الحق ، والوصول اليه ، وأما الجدل فانه يقصد به المغالبة ، والافحام والالزام .

واما ابن حزم فقد اعتبر كلمة الجدل عامة تشمل تبادل النظر لطلب الحق ، كما تشمل الافحام والالزام (١٢٥) .

١٢٤ - التمهيد ص ٨٠ .

١٢٥ - ابن حزم حياته ، وآراؤه للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٨٣ .

وأما الجدل بهذا الأسلوب المعروف عند المتكلمين فإنه من وضع المعتزلة كما ذهب إلى ذلك الدكتور أبو ريده والاستاذ الخضيرى (١٢٦) .
وقد نسب به بعض إلى افلاطون وجدله (١٢٧) .

وسواء كانت هذه الطريقة الجدلية أسسها المعتزلة ، أو يعود نسبها إلى افلاطون فإن الذي لا شك فيه أن المتكلمين بذلوا جهودا مشكورة في استخدامهم لهذه الطريقة حفاظا على العقيدة ، وذودا عن حياضها ، و لا يلامون الا في غلوهم ، وافرطهم الكثير في الزام بعضهم بعضا بما يلزم عن اقواله من نتائج فاسدة ، وقد تكون هذه اللوازم لم تخطر ببال خصومهم ، وأخذ يرمي بعضهم بعضا بالكفر والضلال .

ولم ينج الباقلائي ، كما لم ينج معظم المتكلمين من هذه الخصلة المؤسفة التي اتخذها خصوم علم الكلام مبررا للنيل منهم .

فلذلك ، يدعو ابن الوزير اليماني الى تحذير الأمة ، والمتكلمين من هذه الآفة التي لا تجلب الا الاثم على صاحبها ، أو الفرقة ، والاختلاف على الأمة بأسرها (١٢٨) .

ج - غايته :

عرفنا أن الغاية من فن الجسدل هو التغلب على الخصم باثبات الدعوى بطريق مباشر ، وذلك باقامة الحجج عليها أو باثباتها عن طريق

١٢٦ - مقدمة التمهيد ص ٢٥ .

١٢٧ - المنطق الحديث للدكتور محمود قاسم ص ٧ .

١٢٨ - ايثار الحق على الخلق لابن الوزير ص ٤١٥ .

افساد الحجة المعارضة لها .

وقد كان الباقلاني يحرص على التغلب على الخصوم بكلتا الطريقتين
الا انه كان يكثر من استخدام الطريقة الاخيرة ، اذ يعتمد الى افساد
الحجة المعارضة لدعواه لتبطل الدعوى التي بنيت عليها .

ويتجلى ذلك في جدله مع المعتزلة ، حول صفة العلم الالهي ، فقد
عمد الى الحجج التي استند اليها المعتزلة في القول بنفي العلم ، وفند هذه
الحجج ، وبين فسادها ، ولما فسدت الحجج التي استندت اليها دعواهم ،
سقطت هذه الدعوى ، وصحت دعواه التي ذهب اليها (١٢٩) كما يتضح
ذلك في مواضع أخرى كثيرة ، سواء في جدله مع المعتزلة أو غيرهم من
المجسمة ، والنصارى ، والطبائعين والمنجمين ، وغيرهم من الطوائف
التي تصدى لها بالرد والنقض .

هذا . ولعلنا نكون بهذا العرض قد وفقنا في التعرف على منهجه
الكلامي الذي رسمه لنفسه كي يسير عليه في خلال عرضه للآراء ،
ومناقشة الخصوم ، وسوق الحجج .

ولا شك أن هذا المنهج المتكامل الذي وضعه الباقلاني يعتبر من
آثاره التي اضافها الى المذهب الاشعري ، وقد تأثر به اعلام المذهب في
ذلك ، واقتفوا اثره .

كما اشار الى ذلك ابن خلدون بقوله : « ان صور الادلة لم تكن
ظاهرة في الملة ، وأنه لو ظهر منها شيء فانه لا يأخذ به المتكلمون ،

١٢٩ - انظر التمهيد للباقلاني ص ١٥٥ .

للابستها للعلوم الفلسفية ، المبينة للعقائد الشرعية بالجملة ومن ثمة
فقد كانت مهجورة عندهم حتى جاء القاضي ابو بكر الباقلاني ، فتصدر
للامامة في طريقة الاشعرية ، وهذبها ، ووضع المقدمات العقلية التي
تتوقف عليها الادلة والانظار (١٣٠) .

وبعد ان انتهينا من منهجه الكلامي آن لنا ان نخوض في عرض
آرائه في الجانب الطبيعي ، واثرونا تقديمه على الجانب الالهي ، لان
البحث في الجانب الطبيعي الذي يتضح فيه حلوث العالم وحاجته الى
محدث ، يعتبر وسيلة لمعرفة الجانب الالهي والوسائل ينبغي تقديمها على
الغايات .

ولكنني سوف اشير بإيجاز الى رأي الاشعري في كل مسألة من
المسائل التي تناولها بالبحث ، قبل عرض رأي الباقلاني حتى تتبين لنا
اضافه الباقلاني الى هذه المباحث من جديد .

★ ★ ★

« الفصل الثاني »

رأي الباقلاني في العالم الطبيعي وحدوثه :

يشتمل هذا الفصل على مبحثين : نتناول في المبحث الاول آراء الباقلاني في العالم الطبيعي وحدوثه . وفي المبحث الثاني ، ردوده على بعض الطوائف كالمطائعيين ، والمنجمين الذين ينكرون الصانع ويرون ان صانع العالم طبيعة من الطبائع .

وقبل ان نتكلم في حدوث العالم ينبغي ان نتحدث عن المقدمات التي

وضعها الباقلاني ، والتي رأى ان حدوث العالم ينبغي عليها .

ومما لا شك فيه ان مبحث العالم الطبيعي ، قد تناوله الفلاسفة والمتكلمون قبل الباقلاني ، بالمبحث والنظر المستفيضين ، الا ان الباقلاني يعتبر اول من بحث من الاشاعرة في هذا الموضوع بحثا مسفيضا ، وذلك لاننا لانجد للاشعري اهتماما كبيرا بهذا الجانب ، او دراسة مفصلة كما نجدها عند الباقلاني ومن جاء بعده من الاشاعرة .

وقد سلك الاشعري طريقة لا تقوم على تقسيم الموجود الى جوهر وعرض وبيان احكامها ، كما نجد ذلك عند الباقلاني وغيره .

بل نراه يستدل على وجود الباري عز وجل بدليل يتلخص في ان الانسان في بدء تكوينه ، مر براحل ، كان نطفة ثم تحولت النطفة الى علقة ، والعلقه الى مضغة ، وان انتقاله الى هذه الاحوال لا يتم بنفسه لأن الشخص في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر على نقل نفسه من حال

الى حال ، فكيف به وهو في بدء تكوينه ، ثم يستطرد فيقول : « ورأينا طفلا ثم شابا ثم شيخا ، وقد علمنا انه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم ، لأن الانسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ، ويردها الى حال الشباب لم يمكنه ذلك ، فدل ما وصفنا على انه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الاحوال ، وان له ناقلا نقله من حال الى حال ، ودبره على ما هو عليه لأنه لا يجوز انتقاله من حال الى حال بغير ناقل ولا مدبر » .

وكذلك نرى بقية ادلته على هذه الشاكلة ، فمثلا يقول : « ان القطن لا يجوز ان يتحول غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا ، بغير ناسج ، ولا صانع ، ومن اتخذ قطنا ثم انتظر ان يصير غزلا مفتولا ، ثم ثوبا منسوجا بغير ناسج كان عن معقول خارجا ، وفي الجهل والجا (١) » .
وهذه الطريقة تظهر عجز المخلوقات جميعا عن ايجاد نفسها ، فلا بد اذن من استنادها الى قدرة صانع مدبر لها يوجد لها .

وعلى أي حال فان الاشعري وان تكلم في الجواهر والاعراض ، كما يشير الى ذلك الشهرستاني .
فان كلامه مقتضب لا تفصيل فيه وان اعتماده على الطريقة الاولى - وهي طريقة اثبات حدوث الانسان وتكونه من نطفة امشاج ، وتقلبه في اطوار الخلقة أقوى ، لذلك نراه في كتاب اللمع اقتصر عليها ، ولم يتجاوزها الى الكلام في الجواهر والاعراض .

١ - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لابي الحسن الاشعري
: ص ١٨

واما الباقلاني .فانه قد تناول هذه المباحث بالشرح والتفصيل والايضاح ، وهو يرى ان هذه المقدمات العقلية لا بد منها لأن الادلة متوقفة عليها ، لذلك قال ابن خلدون : انه أول من وضع المقدمات العقلية لعلم الكلام ، كاثبات الجوهر الفرد ، وان العرض لا يقوم بالعرض ، وانه لا يبقى زمانين ، وامثال ذلك مما تنبني عليه ادلتهم^(٢) .

وأرى ان هذا القول يمكن ان يفسر على ان الباقلاني أول من خاض من الاشاعرة في هذه المباحث خوضا مستفيضاً وجعلها من المبادئ الضرورية لادلة الحدوث ، واعتمد عليها ، ولا اوافقه في أنه أول من وضع نظرية الجوهر الفرد ، لأنه قد سبقه الى ذلك غيره من المتكلمين كأبي هذيل العلاف من المعتزلة^(٣) .

وعلى أي حال فان الباقلاني قد جعل بحوث الطبيعة مقدمة للبحث في حدوث العالم الذي يدل على وجود الله عز وجل .

واذا كان للاشعري الفضل في أن أصبح علم الكلام مشروعاً ومقبولاً عند اهل السنة بعد أن كانوا يعادونه وينمون من يشتغل به ، فقد كان للباقلاني الفضل الكبير في اعتراف اهل السنة بهذه المقدمات العقائية التي تسمى بدقيق الكلام ، وحديث الاشاعرة عن دقيق الكلام ، وهو الموضوعات الطبيعية كجزء مكمل لجليل الكلام - أي الموضوعات الالهية - انما يرجع الى مقدرة الباقلاني في الربط بينهما واعتباره ان

٢ - المقدمة لابن خلدون ص ٤٦٥ .

٣ - مقالات الاسلاميين لابي الحسن الاشعري : ج ٢ ص ٣٠٧-٣١٥ .

الموضوعات الطبيعية لا بد منها لفهم الموضوعات الالهية (٤) .

على ان بحثه ، المسائل الطبيعية ، وبحث المتكلمين عامة ، ليس من أجل تفسير الكون كما يقصد الفلاسفة ، فهم لا يقصدون التفلسف أو النظر المجرد لذاته وانما ارادوا بيان القدرة الالهية في أهم مقدور لها وهو العالم ، وقصدوا الى فهم هذا العالم بوصفه مخلوقا لله (٥) .

وقد اشار ابن خلدون الى ذلك حين ميز بين المتكلم والفيلسوف وإن عالجا مسألة واحدة ، فقال : ان المتكلم ينظر الى الجسم من حيث يدل على الفاعل ، بينما ينظر الفيلسوف في الوجود المطلق ، وما يقتضيه ذاته (٦) .

واذا كان حدوث العالم ينبني على مقدمات لا بد من فهمها ، فلا بد اذن ان نتحدث عن هذه المقدمات كما رآها الباقلاني .

١ - المقدمات التي ينبني عليها حدوث العالم :

١ - المعلوم ، والشيء :

لقد فرق الباقلاني باديء ذي بدء بين المعلوم ، والشيء ، ذكر ان المعلوم يتعلق بالموجود والمعلوم وان الشيء مفهومه هو الموجود الكائن الثابت ، وكل موجود شيء ، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بأنه شيء وكذلك ما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بأنه موجود .

٤ - انظر : في علم الكلام للدكتور أحمد محمود صبحي : ص ٥١٩ .

٥ - دكتور محمد أبو ريده : مذهب الذرة عند المسلمين لبينس المقدمة : ص ٩ .

٦ - مقدمة ابن خلدون : ص ٤٦٤ .

وابستبدل الباقلاني على ذلك باستعمال اهل اللغة لفظ « شيء » في
الاثبات ، ولفظ « ليس بشيء » في النفي ، فقول القائل : « ما اخذت
من زيد شيئا ، ولا سمعت منه شيئا ، ولا رأيت شيئا - نفى لمذكور ،
وقوله : « اخذت شيئا وسمعت شيئا ، ورأيت شيئا - اثبات
للمذكور » .

يفهم من هذا ان الباقلاني استعمل لفظ الشيء في مدلوله اللغوي ،
وهو انه اثبات لأمر ، وعلى هذا فان المعلوم منتف ليس بشيء في رأيه .
وينقسم المعلوم عنده الى خمسة انواع :-

١ - معلوم معدوم لم يوجد قط ، ولا يصح ان يوجد ، وهو المحال
المتنوع الذي ليس بشيء ، وذلك مثل اجتماع النقيضين وكون
الجسم في مكانين ، وما جرى مجرى ذلك مما لم يوجد قط ولا يوجد
ابدا .

٢ - معدوم لم يوجد قط ، ولا يوجد ابدا ، ولكنه يصح ويمكن ان
يوجد وذلك مثل رد اهل المعاد الى الدنيا ، وخلق مثل العالم
وامثال ذلك مما اخبر الله تعالى انه لا يفعله ، وان كان مما يصح
فعله له .

٣ - معلوم معدوم في وقتنا هذا ، ولكن سيوجد فيما بعد ، كقيام
الساعة ، والجزاء من ثواب وعقاب وغير ذلك مما اخبر الله انه
سيفعله .

٤ - معلوم آخر هو معدوم في وقتنا هذا ، ولكن كان موجودا في الماضي ،
وذلك كأفعالنا الماضية مما وقعت في امسنا ثم مضت وانقضت .

٥ - معلوم معدوم ، وهو ممكن أن يكون وممكن أن لا يكون ، ولكن لاندرى هل يكون أم لا يكون ، وذلك مثل ما يقدر الله عليه مما لانعلم ايفعله أم لا يفعله (٧) .

وهذه الانواع كلها لا تسمى شيئا ، لأنها ليست موجودة ، ولكنها معلومة لأن العلم يتعلق بانتفائها ، وقد اتفق الاشاعرة جميعا على عدم الفرق بين الوجود ، والثبوت والشيئية ، والذات والعين ، بخلاف المعتزلة فانهم اعتبروا المعدوم شيئا ، وذاتا وعينا ، واثبتوا له خصائص الوجود ، مثل قيام العرض بالجوهر ، وكونه عرضا ولونا وكونه سوادا وبياضا (٨) .

والذي دعا المعتزلة الى هذا القول هو أنهم جعلوا الشيء مساويا للمعلوم في الصدق ، فكما ان المعلوم يشمل الموجود والمعلوم فكذلك لفظ الشيء (٩) .

قالا الجبائي : لفظ « شيء » سمة لكل معلوم ، ولكل ما امكن ذكره ، والاخبار عنه (١٠) وقد اورد عليهم الاشاعرة ان تسويتهم بين الشيء والمعلوم تلزمهم القول بان المستحيل شيء لأنه معلوم (١١) مع ان

٧ - التمهيد : ص ٤٠

٨ - نهاية الاقدام في علم الكلام : للشهرستاني : ص ١٥١ تحقيق الفرد جيوم .

٩ - المواقف للايجي : ج ١ ص ٣١٠ .

١٠ - مقالات الاسلاميين : ٢ ص ١٨٠ .

١١ - المواقف للايجي : ج ١ ص ٣١١ .

المعتزلة لا يقولون بشيئية المستحيل ، لأن المستحيل لا ثبوت له في نفسه وهم يطلقون الشيء على المعلومات الثابتة الممكنة ، والثبوت عندهم اعم من الوجود فان الوجود والثبوت عندهم لا يترادفان على معنى واحد ، فالثبوت يوصف به الموجود والمعدوم بخلاف الوجود فانه وصف للموجود فقط (١٢) .

وأرى ان التعريف الذي اختاره الباقلاني والاشاعرة للفظ « الشيء » أفضل مما ذهب اليه المعتزلة من انه يساوي المعلوم .

وأرى ان تفسير الشيء بأنه موجود ، والقول بترادفهما في المعنى كما هو عند الباقلاني والاشاعرة أولى مما ذهب اليه المعتزلة ، من انه يساوي المعلوم ، وذلك لوجود آيات من القرآن الكريم تؤيد ما ذهب اليه الاشاعرة ، مثل قوله تعالى « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » (١٣) وقوله تعالى : ام خلقوا من غير شيء : ، واذا كان « غير شيء » يفيد العدم كان الشيء يدل على الوجود .

وكذلك تتجلى قدرة الله سبحانه وتعالى اكثر ظهوراً ووضح اثرأ عندما تصنع الشيء من العدم المحض ، لا كما ذهبت المعتزلة الى ان الشيء في حالة علمه شيء ثابت ، ولا يكتسب في عملية خلقه الا صفة الوجود (١٤) .

فلاشاعرة بتفسيرهم هذا قد ابتعدوا عن القول بقدم العالم كما

١٢ - انظر : نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٥٢ .

١٣ - سورة مريم : آية : ٩

١٤ - المعتزلة : لزهدى جاز الله ص ٥٩ .

ذهب اليه الفلاسفة القائلون بقدام المثل ؛ وسبقها على الموجودات المادية ،
والقائلون بقدام الهيولي (١٥) .
لذلك نرى المعتزلة هوجموا بشدة من قبل خصومهم على قولهم بأن
المعدوم شيء .

قال عبد القاهر البغدادي : « قال المسلمون : خلق الله عز وجل
الشيء من لا شيء ، وقالت المعتزلة : انه خلق الشيء من شيء ، فأضمرنا
قدم الاشياء لقولهم بما يؤدي اليه ، ثم يعلق على ذلك بقوله : كأنهم
أضمرنا قدم العالم ، ولم يجسسروا على إظهاره ، فقالوا بما يؤدي
اليه » (١٦) .

وكذلك ذكر الاسفرايني ان قولهم بان المعدوم شيء ، تصريح منهم
بقدام العالم (١٧) .

واما الشهرستاني فانه مع كونه اكثر اعتدالا من البغدادي
والاسفرايني في حكمه على خصوم الاشاعرة ، الا انه ذكر ان المعتزلة
أخذوا فكرة شيئية المعدوم من الفلاسفة ، يقول : انهم سمعوا كلاما من
الفلاسفة وقبل الوصول الى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج ،
وذلك انهم أخذوا من اصحاب الهيولي مذهبهم فيها فكسوه مسئلة
المعدوم (١٨) .

ولكنني لا اتفق مع هؤلاء في اتهام المعتزلة بانهم قائلون بقدام

-
- ١٥ - انظر : نهاية الاقدام للشهرستاني : ص ١٥٩ .
١٦ - اصول الدين لعبد القاهر البغدادي المتوفى (٤٢٩) ص ٧١ .
١٧ - التبصير في الدين لابي المظفر الاسفرايني (المتوفى ٤٧١) ص ٤٧ .
١٨ - نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني (المتوفى ٥٤٨) ص ١٥٩ .

العالم ، لانهم لم يصرحوا بذلك ولا يتصور منهم ان يقولوا بتقديم العالم بمعنى انه موجود اذلا كما ذهب الفلاسفة الى ذلك بناء على منذهبهم في نظرية الصدور ، حيث انهم ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر منه الا واحد ، وان هذه الكثرة الموجودة في الكون لم تصدر الا بوساطة العقول .

واما المعتزلة فلم يعرف عنهم الاهتمام بمشكلة صدور الكثيرة عن الواحد ، واذا اراد المعتزلة ان يطلقوا على المعدومات الممكنة المتصورة ذهنا صفة الشبئية والثبوت فلا حرج في ذلك لا سيما اذا فسروا الشبئية بما هو اعم من الوجود ، اذ انهم كما اشرنا سابقا ، يفسرون الشبئية بمعنى « الثابت » ، وهو عندهم اعم من الوجود ، وكل ما له تحقق سواء كان في الخارج أو في الذهن فهو شيء عندهم .

وكذلك اذا اعتبروا العالم قبل ايجاده شيئا ثابتا في علم الله الازلي ، فلا أرى داعيا لمهاجمتهم على هذه الصورة التي رأيناها عند البغدادى والاسفراينى .

وأرى انه يمكن ان نفسر قول المعتزلة بما ذهب اليه الصوفية ، الذين يرون ان العلم الالهي القديم بوجود العالم فيما بعد يعتبر وجودا ، فالعالم لم يستفد ببروزه الى عالم الشهادة حالة لم يكن عليها ، وانما استفاد علما بنفسه لم يكن عنده ، ذلك ان الامور كلها لما كانت لم تزال معلومة للحق تعالى في مراتبها بتعداد صورها فلا بد من فارق يفرق بين علمها بنفسها ، وعلم الحق تعالى بها وهو ان الحق يدرك جميع الممكنات في حالة عدمها ووجودها ، وتنوعات الاحوال عليها ، والممكنات لا تدرك

نفسها ، ولا وجودها ، ولا تنوعات الاحوال عليها .

وعلى هذا فالعالم قديم في العلم الالهي حادث في الظهور . ومن قال انه حادث من الوجهين أخطأ أو قديم من الوجهين اخطأ (١٩) .

٢ - اقسام الموجودات :

إن الموجودات - كما يرى الباقلاني - على قسمين : قديم لم يزل ومحدث لوجوده اول ، ثم يبين الباقلاني المدلول اللغوي لكلمتي القديم ، والمحدث ، فيقول : « القديم هو المتقدم في الوجود على غيره ، وقد يكون لم يزل ، وقد يكون مستفتح الوجود ، دليل ذلك قولهم : بناء قديم يعنون به انه الموجود قبل الحادث بعده ، وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدما الى غاية ، وهو المحدث المؤقت الوجود وقد يكون متقدما الى غير غاية ، وهو القديم ، جل ذكره ، وصفات ذاته ، لأنه لو كان متقدما الى غاية يؤقت بها فيقال انه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام ، لافاد توقيت وجوده انه معدوم قبل ذلك الوقت والله يتعالى عن ذلك .

ثم عرف الباقلاني المحدث تعريفا استفاده من مدلوله اللغوي ، فقال المحدث هو الموجود عن عدم ، يدل على ذلك قولهم : حدث بفلان حادث من مرض ، أو صداع اذا وجد به بعد ان لم يكن ، وحدث به حدث الموت ، واحداث فلان في هذه العرصة بناء ، أي فعل ما لم يكن قبل (٢٠) .

١٩ - اليواقيت والجواهر للشعراني : ج ١ ص ٧٩ .

٢٠ - التمهيد : ص ٤١ .

وهذا التعريف لا يختلف عن تعريف غيره من المتكلمين القائلين
بحدوث العالم ولكنه يخالف تعريف الفلاسفة للقديم والمحدث ، فانهم
قسموا القديم الى قديم بحسب الذات ، وقديم بحسب الزمان ، والمحدث
كذلك اما بحسب الذات ، أو بحسب الزمان .

فالقديم بحسب الذات ، هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة ،
والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لوجوده .
والمحدث بحسب ذاته ، هو الذي لذاته مبدأ موجودة به ، والمحدث
بحسب الزمان هو الذي لزمانه ابتداء ، وقد كان وقت لم يكن ، وكان
قبلياً هو فيها معدوم وقد بطلت تلك القبلية (٢١) .

ولا شك أن الاختلاف في تعريف المصطلحات يعود الى الاختلاف في
الاتجاهات ، فلما كان العالم عند الباقلاني والمتكلمين حادثاً ، لأنه لا قديم
عندهم إلا الله تعالى ، فسروا القديم بأنه المتقدم في الوجود على غيره (٢٢) .
والمحدث بأنه الموجود عن عدم ، وهذا بخلاف الفلاسفة الذين
ألوا بأصول قديمة ، كالعقول والنفوس والهيولي ، فانهم فرقوا بين
القديم بحسب الذات ، والقديم بحسب الزمان ، فإن القديم بحسب
الذات ، هو الله تعالى وأما غيره من الأصول القديمة فإنه قديم بحسب الزمان ،
وحادث بحسب الذات (٢٣) .

-
- ٢١ - الاشارات والتنبيهات لابن سينا : ج ٣ ص ٣٣٤ .
٢٢ - وهذا التعريف كما رأينا اعم من الحقيقي والاضافي أي انه يشمل
القدم الحقيقي والاضافي .
٢٣ - انظر محصل افكار المتقدمين والمتأخرين للرازي : ص ٥٦ ونهاية
الاقدام لشهرستاني ص ٢٠ وشرح العقائد العضدية للدواني
ج ١ ص ٥٤ وما بعدها .

وإذا كان الباقلاني بين لنا المراد بالقديم ، والمحدث ، فقد بين لنا المراد بلفظ « العالم » وهو : كل ما سوى الله تعالى من اجسام وجواهر واعراض وان ما سوى الله تعالى حادث أي لو وجوده اول ومفتتح ، بخلاف الله سبحانه وتعالى ، فانه قديم ليس لوجوده اول ومفتتح .

وإذا كان العالم عند الباقلاني حادثا وهو لا يخلو من ان يكون جسما مؤلفا او جوهرًا منفردا ، أو عرضا محمولا (٢٤) وانه اقام مذهبه في حدوث العالم على هذه القسمة ، فلا بد اذن من ان نتناول الجوهر والجسم والعرض بالبحث .

الجوهر :

قسم الباقلاني المحدثات الى جوهر ، وجسم ، وعرض . وعرف الجوهر بأنه هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الاعراض عرضا واحدا (٢٥) وعرفه كذلك بأنه « الذي له حيز » ، والحيز هو المكان أو ما يقدر تقدير المكان (٢٦) .

وهذا التعريف يتفق مع تعاريف المتكلمين ، ولكنه يختلف مع تعريف الفلاسفة له بأنه ممكن موجود لا في موضوع (٢٧) والمراد بالموضوع محل يقوم الحال ، فالمحل أعم من الموضوع ، لانه قد يكون مقوما للحال كحلول الاعراض في الجوهر ، وقد لا يكون مقوما للحال ، كحلول الصورة في الهولي .

٢٤ - الانصاف للباقلاني : ص ١٧

٢٥ - التمهيد : ص ٤١ .

٢٦ - الانصاف للباقلاني ص ١٦ .

٢٧ - المواقف للايجي : ج ٢ ص ٣٤٣ .

فالجوهر عند الفلاسفة منحصرة في خمسة : الهولي ، والصورة ،
والجسم والنفس والعقل .

ودليل حصرهم الجواهر في هذه الامور هو : ان الجوهر أما أن
يكون محلا لجوهر آخر وهو الهولي أو حالا في الجوهر وهو الصورة ،
أو مركبا منهما وهو الجسم أو لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما
وهو المفارق ، والمفارق أن تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس ، وإن
لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير بل تعلق به تعلق التأثير فهو العقل (٢٨)
وهذا التقسيم الذي ذكره الفلاسفة مبني على قولهم بالمجردات من جهة
ونفيهم للجوهر الفرد من جهة أخرى .

وأما المتكلمون الذين ينكرون الجواهر المجردة عن المادة ، فانهم
قالوا لا جوهر الا المتحيز ، أي القابل للإشارة الحسية ، وحينئذ فاما ان
يقبل المتحيز القسمة ، وهو الجسم ، أو لا يقبلها ، وهو الجوهر
الفرد ، فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين (٢٩) .

فالجوهر الفرد عند المتكلمين هو العنصر الاول في تكوين الاجسام
وان الجسم عندهم ينتهي بالتجزئة الى حد لا يقبل التجزء والانقسام ،
ويسمونه جوهر فردا وانكر ذلك فريق آخر من المفكرين ويمكن ان
نشير الى هذين الفريقين بالنسبة لهذا الموضوع .

١ - الفريق الاول ، وهم المتكلمون من الاشاعرة والمعتزلة ، ذهبوا الى

٢٨ - المطالع للأصفهاني طبعة حجر : ص ٢٣٧

٢٩ - المواقف للإيجي : ج ٢ ص ٣٤٥ .

ان الاجسام تنتهي في تجزئتها الى جزء لا يتجزأ ، فكل جسم له
نهاية يقف عندها .

٢ - والفريق الثاني : وهم افلاسفة ، والنظام من المعتزلة ، وابن حزم
من الظاهرية ، وهؤلاء يرون ان الاجسام لا تنتهي الى اجزاء لا
تتجزأ ، فكل جزء يمكن تجزئته الى ما نهاية ، ولا جزء مهما صغر
الا ويتحمل التجزأ ابدا بلا نهاية ، فليس في العالم جزء لا
يتجزأ (٣٠) .

وقد استدلل الباقلاني على أثبات الجوهر الفرد بقوله : « والدليل
على اثباته علمنا بأن الفيل اكبر من الذرة ، فلو كان لا غاية لمقادير
الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن احدهما اكثر مقادير من الآخر (٣١) .
يقصد الباقلاني ان الجزء لو كان منقسما لا الى نهاية لم يكن الفيل
اكبر من الذرة ، ذلك لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء ، والعظم
والصغر انما هو بكثرة الاجزاء ، وقلتها ، وذلك انما يتصور في
المتناهي .

والواقع اننا لا نجد للباقلاني - فيما بين ايدينا من كتبه -
سوى هذا الاستدلال بالنسبة لنظرية الجوهر الفرد ، ولهذا
سنعتمد في بعض التفاصيل على ما ذكره غيره من المتكلمين ناقلين
عن كتب الباقلاني لم نعثر عليها بعد لقد ذكرنا ادلة لاثبات الجزء
الذي لا يتجزأ ، منها :

٣٠ - الفصل لابن حزم : ج ٥ ص ٩٢ .

٣١ - التمهيد : ص ٤٢ .

١ - ان المتناهي اطرافه واضلاعه يستحيل ان يشتمل على منقسمات
بلا نهاية فان المحصور بالنهايات لا يكون حاصرا بما لا نهاية
له (٣٢) .

٢ - ذكر امام الحرمين انه اذا نظر الناظر الى جسم بسيط - أي
سطح - وعلم احد طرفيه ثم تصور نملة تفتتح الديب من احد
طرفي الجسم ، ولا تزال كذلك حتى تنتهي الى الطرف الآخر ، فقد
استيقنا انها قطعت الجسم ، وخلفت اجزاء البسيط ، فلو كانت
اجزائه غير متناهية ، لما تصور الفراغ من قطعه ، وتخليفه ، اذ
الانقضاء ينبئ عن الانتهاء ، وما استحال عليه وصف الانتهاء ، لم
يعقل فيه الانقضاء (٣٣) .

وقد وضع الرازي هذا الدليل بقوله : لو تركيب الجسم من
اجزاء غير متناهية ، لامتنع الوصول من اوله الى آخره بالحركة
الا بعد الوصول الى نصفه ، ولامتنع الوصول الى نصفه الا بعد
الوصول الى ربعه ، فاذا كانت المفاصل غير متناهية ، وجب ان لا
يصل المتحرك الى آخر المسافة الا في زمان غير متناه ، وفساد اللازم
فساد الملزوم (٣٤) .

٣ - سلك امام الحرمين مسلكا آخر في اثبات الجزء الذي لا يتجزأ فذكر
اننا لو فرضنا كرة حقيقية وسطها حقيقيا بسيطا ، ثم وضعنا

-
- ٣٢ - نهاية الاقدام : للشهرستاني ص ٥٠٥ .
٣٣ - الشامل لامام الحرمين : ج ١ ص ١٤٤ .
٣٤ - محصل افكار المتقدمين : ص ٨٢ .

الكرة على هذا السطح ، فلا تماسه الا بجزء غير منقسم ، اذ لو
ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل ، فلم تكن الكرة كرة حقيقية
بل هي بسيطة (٣٥) .

وذكر التفتازاني ان هذا الدليل هو أقوى ادلة اثبات الجزء (٣٦) .
واما الفريق الثاني الذي ينفي الجزء الذي لا يتجزأ وهم الفلاسفة ،
والنظام من المعتزلة ، وابن حزم من الظاهرية فانهم ذهبوا الى ان كل
جزء يمكن تجزئته الى ما لا نهاية ، فلا بعض الا وله بعض ، ولا نصف الا
وله نصف ، ولا جزء الا وله جزء (٣٧) .

ولا فرق بين النظام والفلاسفة في نفي الجوهر الفرد الا ان
الفلاسفة يقولون بعدم تركيب الاجسام من الجواهر الفردة بل هي مركبة
من الهولي والصورة ، بخلاف النظام فانه لا يقول بتركيب الاجسام
من الهولي والصورة بل هي مركبة من الاجزاء التي تقبل الانقسام
الى ما لا نهاية (٣٨) .

وقد استدلوا على نفي الجزء بادلة اقواها ان كل جوهر مادي لا بد ان
يتحيز في مكان ، وكل متحيز تكون له جهات : فوق وتحت ويمين ،
ويسار ، فينقسم باعتبار تلك الجهات (٣٩) .

٣٥ - نهاية الاقدام : ص ٥٠٣ .

٣٦ - شرح العقائد النسفية : ص ٥٠ .

٣٧ - مقالات الاسلاميين للاشعري : ج ٢ ص ٣١٦ واصول الدين
للبيهقي ص ٣٦ .

٣٨ - محصل افكار المتقدمين للرازي : ص ٨١ .

٣٩ - نهاية الاقدام للشهرستاني : ص ٥٠٨ والمحصل للرازي : ص ٨٣ .

يرى البغدادي والشهريستاني ان النظام اخذ قوله في نفي الجزء الذي لا يتجزأ عن الفلاسفة (٤٠) .

وقد اعترض البغدادي على النظام فقال : ان قوله بإمكان تجزؤ الجزء الى ما لا نهاية يؤدي الى استحالة كون الله تعالى محيطا بآخر العالم عالما به ، وذلك مخالف لقوله عز وجل « واحاط بما لديهم واحصى كل شيء عددا » (سورة الجن : ٢٨) (٤١) .

وفي رأيي ان هذا الاعتراض ليس في محله وذلك لسببين :
الاول ان علم الله ، وقدرته غير متناهيين فالله قادر على ان يخلق امثال هذا العالم لا الى نهاية ، كما ان علمه عز وجل يمكن ان يحيط بما يمكن ان يتصوره الوهم من اجزاء لا نهاية لها ، والقول بتناهي مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ، ويحيط بها علما ، انما هو تصور للقدرة أو العلم الالهي على نحو انساني .

والثاني : ان النظام لم يقل ان كل جزء يمكن ان ينقسم بالفعل الى ما نهاية ، بل قال حسبما يروي الخياط انه ما من جزء الا ويمكن ان يقسمه الوهم الى قسمين (٤٢) .

وهذا قول معقول وممكن تصوره في الذهن ، وعلى أي حال فان قول النظام بنفي الجزء الذي لا يتجزأ جره الى القول بالطفرة ، فاذا كانت

٤٠ - اصول الدين : ص ٣٦ والملل والنحل : ج ١ ص ٦٣ .

٤١ - الفرق بين الفرق : ص ٨٤ .

٤٢ - الانتصار للخياط : ص ٣٣ ، ٥٥ .

المسافة المعينة ينقسم كل جزء من اجزائها الى ما لا نهاية ، فكيف يمكن قطعها في وقت متناه ؟

فللتغلب على هذه المشكلة احدث النظام القول بالطفرة ، وهو أن الجسم قد يكون في مكان ما ثم يمر منه الى المكان الثاني فالثالث ، ثم رأساً من الثالث الى العاشر ، دون أن يمر بالاماكن المتوسطة بين الثالث والعاشر (٤٣) .

معنى هذا ان الذي يقطع مسافة يقطع جملة غير متناهية من غير ان يحاذي أو يقابل اجزاء هذه المسافة . وقد رد عليه امام الحرمين بقوله . لو ساغ اثبات الطفرة من غير محاذاة ، ولا مماسة ، لما امتنع ان يبتدأ شخص قطع الارض من أول المشرق ثم تتفق له طفرة الى أقصى المغرب من غير أن يحاذي في طفرته ارضاً ولا سماء ولا هواء ، وذلك كله في الطف لحظة ، اذ الطفرة لا مدة لها ، وهذا قريب من جحد الضرورات (٤٤) .

واما ابن حزم فقد اشرنا الى انه مع الفريق القائل بنفي الجزء الذي لا يتجزأ واما في طفرة النظام فان ابن حزم يقول : انها لا تنطبق الا على حاسة البصر ، فاذا اطبق الانسان بصره ، ثم فتحه لاقى خضرة السماء ، والكواكب ، والافلاك البعيدة بلا زمان ، كما يقع على اقرب ما يلاصقه من الالوان ، بدون تفاضل بين ادراك القريب ، وبين ادراك البعيد في المدة اصلاً . وهذا يدل على أن البصر يخرج من الناظر ، ويقع على كل مرئي قرب أم بعد ، دون ان يمر في شيء من المسافة التي

٤٣ - الفرق بين الفرق للبغدادى : ٨٥ والمقالات : ج ٢ ص ٣٢١ .
٤٤ - الشامل : ج ١ ص ١٤٥ .

بينهما ولا يحل فيها ولا يقطعها (٤٥) .

وقد اجاد زهدي جارالله في تعليقه على هذا بقوله : ان ابن حزم معذور اذا قال هذا القول ، لأنه يجهل ما اظهره العلم الحديث من ان النور يقطع المسافة في زمن ، وان بعض الاجرام السماوية البعيدة التي نبصرها بمجرد ان ننظر اليها ، قد قضى نورها آلاف السنين حتى وصل اليها ، وان سرعة النور عظيمة جدا بحيث اننا اذا اطبقتنا ابصارنا ، ثم فتحناها لاقت الكواكب ، والافلاك القريبة من الارض في مدة قصيرة جدا يعجز الانسان عن ادراكها ، فينخدع كما انخدع ابن حزم ويعتقد أن البصر يقطع المسافات بلا زمان (٤٦) .

صفات الجوهر عند المتكلمين :

اتفق المتكلمون على أن الجوهر الفرد لا شكل له الا انهم اختلفوا في تشبيهه ببعض الاشكال تقريبا ، فقال بعضهم هو اشبه بالكرة ، اذ لا تختلف جوانبه كما أن الكرة لا تختلف جوانبها ، ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما ، وقال آخرون هو أشبه بالمرجع في حصول التركيب منه بلافرجة .

وشبهه آخرون بمثلث ، لأنه أبسط الاشكال المضلعة .

وأما الباقلاني فقد انفرد عنهم بالقول بأن الجوهر الفرد لا يشبه شيئا من الأشكال ، لأن المشاكلة هي الاتحاد في الشكل ، فما لا شكل له

٤٥ - الفصل : ج ٥ ص ٣٥ .

٤٦ - المعتزلة لزهدي حسن جارالله : ص ١٢٣ .

فكيف يشاكل غيره (٤٧) .

وله صفات كثيرة منها التحيز ، وقد اورد امام الحرمين عدة تفسيرات للباقلاني حول مفهوم التحيز ، منها : انه قال : المتحيز هو الجرم ، ولا معنى له سواء .

وقال : المتحيز هو الذي له حظ من المساحة ، وقال ايضا : هو الذي لا يوجد بحيث وجود جوهر .

وفي التصريح بذلك احتراز من النقض بالعرض (٤٨) .

والتحيز شرط أساسي للجوهر الفرد لمخالفة أصحاب الهولوي الذين يقولون بإمكان تجرد المادة عن الصورة ، والتحيز هو الذي يوجب البهجة وما يترتب عليها من أعراض وأكوان مختلفة ، كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

ومنها : قبوله للعرض ، ومعنى هذا انه لا يمكن ان يخلو الجوهر عن العرض لأن قبول الجوهر للعرض من الصفات الذاتية له ، لا يمكن انفكاكه عنه (٤٩) .

ومنها : مغايرة الجوهر للعرض ، وهذا يخالف ما عليه النظام من أن الجوهر اعراض مجتمعة ، وهو عين الاعراض ولا شك ان الجوهر يغاير

٤٧ - انظر : الشامل للجويني : ج ١ ص ١٥٨ ، والمواقف للايجي .

ج ٢ ص ٢٤٦ .

٤٨ - الشامل لامام الحرمين : ج ١ ص ١٥٦ .

٤٩ - المصدر السابق : ص ١٦٥ .

العرض . لأن الجوهر متحيز استقلالاً بينما العرض غير متحيز استقلالاً
بل تبعاً .

واحتمج النظام على رأيه بأن الجواهر اعراض مجتمعة ، بقوله :
لو قدرنا انتفاء الاعراض كان في تقدير انتفائها انتفاء الجوهر ، وكذلك
لو قدرنا عدم الجوهر استحال مع هذا التقدير بقاء الاعراض ، فدل ذلك
على ان الاعراض عين الجوهر .

واجيب على ذلك بأنه ما من ضرب من ضروب الاعراض الا ويجوز
عندنا تقدير عدمها مع بقاء الجوهر بأن يعقبها امثالها أو اضدادها
المخالفة لها ، فبطل الادعاء بأن الاعراض لو عدمت عدم الجوهر (٥٠) .
ومنها : ان الجواهر متماثلة ، لم يختلف في ذلك المتكلمون
اشاعرة ومعتزلة ما عدا النظام فانه لم يحكم بتمائل الجواهر الا اذا
تماثلت اعراضها .

ولما كانت الاعراض تختلف ، والجوهر هو الاعراض المجتمعة عند ،
لم يجوز القطع بحكم التماثل فيه (٥١) وكذلك خالف النظام الباقلاني
والاشاعرة عامة في بقاء الجواهر ، فانه اعتبرها متجددة كالاعراض عند
الاشاعرة .

وكذلك ذهب المتكلمون الى ان الجواهر لا تتداخل ، ولا يجوز
وجود جوهر بحيث ذات جوهر آخر وخالفهم في ذلك النظام فانه جوز
تداخل الجواهر ، فقال : اذا تحيزت جملة ، فيجوز وجود جملة بحيث

٥٠ - الشامل : ج ١ ص ١٥٣ .

٥١ - المصدر السابق : ص ١٥٤ .

وجودها ، فيرد عليه امام الحرمين بان هذا القول قريب من جحد
الضرورات ، فانا لو جوزنا تقدير جملة بحيث وجود جملة لم تكن
جملة واحدة اولى من جمل ويلزم على طرد ذلك تجويز وجود جملة اجزاء
العالم في جزء خردلة ، وهذا لا ينتهي اليه عاقل (٥٢) .

هذا وبعد ان عرفنا رأي الباقلاني والمتكلمين في اثبات الجزء الذي
لا يتجزأ وادلتهم ورأي النفاة من الفلاسفة ، والنظام وغيرهم .
أقول : انني أميل الى موافقة الباقلاني ، والجويني في ان الاجسام
متناهية ، أي تنهي في تجزئتها الى جزء لا يقبل الانقسام فعلا ، وذلك
لقوة ادلتهم التي تثبت ذلك .

ولكن نتساءل هل نفاة الجزء الذي لا يتجزأ يقولون بجواز
انقسامه الى ما لا نهاية فعلا ام كانوا يريدون القسمة الذهنية الوهمية .

في الواقع لا اظن انهم كانوا يريدون بجواز انقسامه ، انقسامه
بالفعل بل كانوا يقصدون بذلك ان كل جزء يمكن ان يقسمه الوهم
الى قسمين ، ومما يدل على ذلك ما يرويه الخياط عن النظام فيقول :
« وزعم انه ليس جسم من الاجسام الا وقد يقسمه الوهم نصفين ،
فالاجسام متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة ، وانما حال ابراهيم
جزءا لا يقسمه الوهم ، ولا يتصور له نصف في القلب (٥٣) وكذلك نرى
أبن حزم يعرض وجهة نظر النظام مؤيدا له بقوله : ذهب النظام وكل

٥٢ - المصدر السابق : ص ١٠٦ .

٥٣ - الانتصار للخياط : ص ٣٢ .

من يحسن القول من الأوائل الى انه لا جزء وان دق الا وهو يحتمل
 التجزء ابدا بلا نهاية(٥٤) وكذلك اشار الشهرستاني الى انهم يريدون
 بذلك القسمة الوهمية(٥٥) ، فظهر من هذه النصوص ان القسمة التي
 يعينها النظام قسمة وهمية ذهنية ، احتمالية ، واما القسمة الفعلية فلم
 يذهب اليها أحد ، وقد ذهب بعض الى ان الخلاف بين الفريقين لفظي ، وقد
 اشار الى ذلك الاصفهاني بقوله : « واعلم ان دليل الفريقين يمنع
 القسمة الفعلية ويوجب القسمة الوهمية ، فان دليل المتكلمين يمنع
 القسمة الفعلية ، ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية ، ومدعى
 الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية ، فلا تناقض بين الفريقين في
 الحقيقة لجواز ان لا تنقسم اجزاء الجسم فعلا ، وتنقسم وهما(٥٦) .

ولكني ارى ان الذي يمنع ان يكون الخلاف بين الفريقين لفظيا هو
 ان المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ يصرون على أنه لا يقبل
 الانقسام لا عقلا ، ولا وهما ولا فرضا(٥٧) .

لأن القسمة الوهمية بمعنى فرض شيء غسير شيء وهذا انما
 يتصور فيما له امتداد ما والجزء ليس له امتداد فلا يكون قابلا للقسمة
 الوهمية أو الفرضية .

ويرون انه لو جاز انقسامه وهما أو فرضا لجاز انقسامه فعلا ،

٥٤ - الفصل لابن حزم : ج ٥ ص ٥٨ .

٥٥ - ذيل نهاية الاقدام للشهرستاني : ص ٥٠٦ .

٥٦ - مطالع الانظار للاصفهاني : ص ٢٥٠ .

٥٧ - المواقف للايجي : ج ٢ ص ٣٥٧ ، وشرح العقائد النسفية
 للتفتازاني : ص ٤٩ .

ويقيسون هذه المسألة على الشخص فكما لا يجوز للإنسان ان يفرض الشخص مشتركا اذ فرض اشتراكه يخرججه عن كونه شخصا ، فكذلك فرض الجزء منقسما يخرججه عن الجزئية ، ويجعله شيئا ذا امتداد(٥٨).

الاجسام :

ارتبط الكلام على الاجسام بالجوهر ارتباطا وثيقا ، لأن الجسم عند المتكلمين مؤلف من الجواهر ، لذلك من الجدير ان نشير الى حقيقة الجسم ، وفي اقل ما يتركب منه .

اختلفت آراء المتكلمين في حقيقة الجسم ، وفي اقل ما يتألف منه ، الى اقوال كثيرة يمكن تلخيصها فيما يلي :-

ذهب اكثر المعتزلة الى ان الجسم هو الطويل العريض العميق ، ومن هؤلاء النظام ، ومعمر وابو هذيل العلاف ، وضرار بن عمرو والجبائي(٥٩) .

وقد اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع لافرياده ، لأن المتباد منه أن الجسم توجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ، ولا شك ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل ، لأن الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة ، وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته(٦٠) ثم اختلفت المعتزلة في اقل ما يتركب منه الجسم .

٥٨ - انظر : حاشية الكستلي لمولى مصلح الدين مصطفى : ص ٥٠ .

٥٩ - المواقف للايجي : ج ٢ ص ٣٥٤ ومقالات الاسلاميين للاشعري .

ج ٣ ص ٥-٧ .

٦٠ - شرح المقاصد للتفتازاني : ج ١ ص ٢١ .

فقال النظام . ليس لاجزاء الجسم عدد يوقف عليه ، ولا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية (٦١) ولا شيء في العالم الا جسم ، لأن النظام كان لا يثبت عريضا الا الحركة ، اما الالوان والطعوم ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، التي يدعوها غيره اعراضا ، فهي ليست سوى اجسام لطاف لها حيز تشغله (٦٢) وعلى ذلك فكل شيء ليس حركة هو جسم .

وقال العلاف : يتركب الجسم من ستة اجزاء ، وذلك بان توضع ثلاثة على ثلاثة .

وقال الجبائي يتألف الجسم من ثمانية اجزاء ، ذلك بان يوضع جزآن فيحصل الطول ، ويوضع جزآن آخران على جنبيه فيحصل العرض ، ويوضع اربعة أخرى ، فوق الاربعة الاولى ، فيحصل العمق (٦٣) وعلى جميع التقادير فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرًا فردا ولا جسما عندهم ، فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطأ وفي جهتين سطحا ، وهما واسطتان بين الجوهر الفرد ، والجسم عندهم ، بخلاف الاشاعة فان الخط والسطح عندهم من الاجسام .

اما الباقلاني فقد عرف الجسم بأنه الجوهر المؤلف مع غيره ، يدل على ذلك - كما يقول - قولهم : رجل جسيم وزيدا جسم من عمرو ، اذا كثر ذهابه في الجهات وليس يعنون بالمبالغة في قولهم : « اجسم »

٦١ - انظر المقالات للاشعري : ج ٢ ص ٦ والمواقف للايجي : ج ٢ ص ٣٥٥

٦٢ - المقالات للاشعري : ج ٢ ص ٣٨

٦٣ - المواقف للايجي : ج ٢ ص ٣٥٥

و « جسم » إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف ، لانهم لا يقولون « جسم » فيمن كثرت علومه ، وقدره ، وسائر تصرفه وصفاته غير الاجتماع ، حتى اذا كثر الاجتماع فيه يتزايد اجزائه قيل : اجسيم وجسيم فدل بذلك على ان قولهم « جسم » مفيد للتأليف (٦٤) .

تبين من كلام الباقلاني صحة تعريف الجسم بانه الجوهر المؤلف مع غيره ، لأن الجسم بحسب اللغة ينبيء عن التركيب والتأليف ، فما قولك : زيد اجسم من عمرو الا انه اكبر ضخامة ، وانبساط ابعاد ، وتأليف اجزاء ، لذلك يمكن ان يكون استدلال الباقلاني باللغة هنا ردا على ما ذهب اليه بعض المعتزلة والكرامية من تعريف الجسم .

وذلك كقول بعض الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم بانه « هو القائم بالنفس ، وكقول بعض الكرامية وهو الموجود » فان التعريف الاول مع كونه منتقضا بالباري تعالى ، والجوهر الفرد ، والتعريف الثاني مع انتقاضه بهما وبالعرض ، فان هذين التعريفين ، مع انتقاضهما كما عرفنا لا يتفقان مع اللغة ، بل يخالفانها فان المدلول اللغوي للفظ الجسم - كما بينه الباقلاني - يفيد معنى التأليف والتركيب وليس في هذين التعريفين ما يفيد ذلك (٦٥) .

واتفق الاشاعرة جمعا على أن اقل ما يشترك منه الجسم هو جزآن ، ولكن اختلفوا في أن الجسم هل هو مجموع الجزئين المتألفين أو كل واحد منهما ؟

٦٤ - التمهيد للباقلاني : ص ٤١ .

٦٥ - انظر : المواقف للايجي : ج ٢ ص ٣٥٥ .

ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الجسم مجموع الجزئين ، واما عند القاضي واتباعه فان الجسم هو كل واحد من الجزئين ، وذلك لأن الجسم هو الذي قام به التأليف باتفاق الاشاعرة جميعا ، والتأليف عرض لا يقوم بجزئين ، لامتناع قيام العرض الواحد بالكثير كما هو متفق عليه عند الاشاعرة ، فوجب اذن ان يقوم بكل واحد من الجوهرين تأليف على حدة ، فهما جسمان لا جسم واحد (٦٦) .

ويظهر أن الباقلاني سائر في آرائه مع القواعد المقررة في المذهب الاشعري ولا يخالفها ، لذلك اطلق لفظ الجسم على كل واحد من الجزئين ، لأن الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر والتأليف اذن شرط لحصول الجسم ، ولما كان التأليف عرضاً ، والعرض الواحد يمتنع ان يقوم باكثر من جوهر واحد كما هو المتفق عليه بين الاشاعرة ، حكم القاضي بأن كل واحد منهما جسم .

وقد اعترض عليه السيد شريف الجرجاني بقوله : ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف ، لأنه يستلزم عدم انقسام الجسم .

ويدافع السيالكوتي عن الباقلاني بقوله : ان ما قاله الجرجاني ليس بشيء ، لأن الجسم عند القاضي عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير ، فكيف يلزم انقسامه .

والحق هو ما قاله الامدي من أن النزاع بين الجمهور والباقلاني لفظي ، لأن كلا منهما متفق على أن الجزء الواحد بدون انضمامه الى غيره

لا يسمى جسما ، ولكن بعد ان انقسم الى غيره اطلق القاضي على كل منهما لفظ الجسم لأنه قد تعلق بكل واحد منهما تأليف على جسدة ، والجسم هو ما كان فيه تأليف (٦٧) .

هذا وقد اتفق الباقلاني والاشاعرة على ان الجسم يجب أن يكون متجزيا لأن التخييز من مقتضى صفات الذات .

وان الاجسام لا تتداخل بعضها مع بعض ، اذ لا يصح وجود جسمين في وقت واحد ، في مكان واحد ، لأن الجسم يشغل حيزا معينا ، ولا يجوز وجود جسمين في حيز واحد ، في آن واحد ، بخلاف ما ذهب اليه النظام من أن الاجسام يجوز ان تتداخل مع بعضها (٦٨) .

ولذلك فان الاجسام لدى الباقلاني والاشاعرة عامة ، متجانسة بناء على أن الاجزاء التي يتركب منها الجسم متجانسة متماثلة ، واختلافها في الصورة وفي سائر الاحكام انما هو لاختلاف الاعراض القائمة بها .

واستدلوا على هذا بأن اعظم انواع الاختلاف بين الاجسام ما نراه في الاختلاف بين الارض ، والماء ، والنار والهواء ، وما نراه من الاختلاف بين الحيوان والجمادات وانواع النبات ، وهذه الانواع مع اختلافها في الصورة ، واللون والطعم والرائحة والوزن ، يستحيل بعضها الى بعض ، لأن الارض تتحل فتصير ماء كالمالح اذا ذاب والماء في بعض البقاع يجمد فيصير حجرا ، والحجر من جنس الارض ، وقد ينعقد الماء فيصير ملحاً ، والملح

٦٧ - المصدر السابق : ج ٢ ص ٢٤٦ .

٦٨ - الفصل لابن خزم : ج ٥ ص ٣٨ .

من جلس الأرض السبخة المألحة ، والصاعقة تقع على الأرض فتفوض فيها الى الماء فتصير في الماء قطعة حديد ، والحديد من جنس الأرض والهواء قد ينقعد فيصير بخارا ، وسحابا ، ثم يقطر منه المطر ، والقطرة من الماء اذا صبت على الصفحة المحماة بالنار ، صارت بخارا وهواء ، والحيوان والنبات اذا احرقا صارا رمادين ، والرماد من جنس الأرض . فدللت استحالة هذه الاصول بعضها الى بعض انها في الاصل جنس واحد ، وان اختلافها في الصورة لاختلاف الاعراض القائمة بها (٦٩) .

الاعراض :

عرف الباقلاني العرض بأنه « هو الذي يعرض في الجوهر » ، ولا يصح بقاؤه وقتين ، (٧٠) .

وقد استفاد الباقلاني تعريفه للعرض من المدلول اللغوي للكلمة « العرض » ، فقال : والدليل على أن الاعراض تعرض ، ولا تبقى ، قوله تعالى : تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة (الانفال : ٦٧) فيسمى الاموال اعراضا ، اذا كان آخرها الى الزوال ، والبطان ، وتوله تعالى : اخبارا عن الكفار في اعتقادهم فيما اظلمهم من العذاب . انه عارض لما اعتقدوا انه مما لا دوام له : قالوا : هذا عارض ممطرنا (الاحقاف : ٢٤) وكذلك قول اهل اللغة عرض بفلان عارض من حمى أو جنون ، اذا لم يدوم به ذلك (٧١) فكل شيء قرب عذمة وزواله موصوف بذلك ، وهذه صفة

٦٩ - اصول الدين للبغدادي : ص ٥٤

٧٠ - الانصاف للباقلاني : ص ١٦

٧١ - التمهيد : ص ٤٢

المعاني القائمة بالاجسام فوجب وصفها في قضية العقل بأنها
اعراض (٧٢) .

وقد استدل الباقلاني على اثبات الاعراض بتحريك الجسم بعد
سكونه ، وسكونه بعد حركته ، ولا بد ان يكون ذلك كذلك ، لنفسه
أو لعله ، فلو كان متحركا لنفسه ما جاز سكونه ، وفي صحة سكونه
بعد تحركه دليل على انه متحرك لعله هي الحركة .

واشار الى ان هذا الدليل هو الدليل على اثبات الالوان والطعوم ،
والاراييح ، والتأليف ، والحياة ، والموت والعلم والجهل ، والقدرة
والعجز وغير ذلك من ضرورها .

ثم أخذ يوضح دليله هذا بقوله : « ويدل على ذلك ان الجسم لا يخلو
من ان يكون متحركا لنفسه أو لمعنى ، ويستحيل ان يكون متحركا
لنفسه ، لان ذلك لو كان كذلك لوجب ان لا يوجد من جنسه في ذلك
الوقت الا ما كان متحركا ، الا ترى أن السواد اذا كان سوادا لنفسه
لم يحز أن يوجد من جنسه ما ليس بسواد ، وفي العلم بانه قد يوجد
من جنس الجواهر والاجسام المتحركة ما ليس بمتحرك دليل على أن
المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه ، وانه للحركة كان متحركا (٧٣) .

والعرض ينقسم عند المتكلمين الى قسمين :-

١ - عرض يختص بالحي ، وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات
بالحواس ومن غيرها كالعلم ، والقدرة ، والارادة والكرامة ،

٧٢ - الانصاف للباقلاني : ص ١٧ .

٧٣ - التمهيد : ص ٤٢ .

والشهوة وسائر ما يتبع الحياة •

٢ - عرض لا يختص بالحي ، وهو الأكون المنحصرة في الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، والمحسوسات بأحدى الحواس الخمس ، كالاصوات والالوان ، والروائح ، والطعوم والحرارة والبرودة ، وغيرها •

وانواع كل واحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود ، يعنى ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء ، وبرهان التطبيق •

وهذا مذهب اكثر المعتزلة ، وكثير من الاشاعرة •
وخالفهم في ذلك الباقلاني ، ومن قبله الجبائي واتباعه فقد ذهبوا الى انه يمكن أن يوجد من العرض انواع غير متناهية ، بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مقابلة للاعراض المعهودة الى غير نهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه •

واستدلوا على ذلك بأنه ليس عدد من الاعراض أولى من عدد فوجب اذن اللا نهاهي ومنعوا برهان التطبيق بأنه لا يتم الا فيما ضبطه وجود ، وانهم لم يقصدوا بتجويزهم وجود اعراض نوعية الى غير النهاية •
ان تتحقق هذه الاعراض اللا نهائية في الوجود بالفعل ، بل ارادوا أنها لو وجدت لم يلزم من وجودها محال ، الا يرى انه لا نزاع في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية ، وان لم يوجد منها الا ما هو متناه (٧٤) •

٧٤ - المواقف للإيجي : ج ٢ ص ٨٩ •

واما اقسام العرض عند الفلاسفة فمنحصرة في المقولات التسع ،
وان الجواهر كلها مقولة واحدة ، فالمقولات التي هي الاجناس العالية للموجوات
الممكنة ، عشر ، واحدة للجوهر ، وتسع للعرض ، وهي : الكم ، والكيف ،
والوضع ، والتمت ، والايين ، والملك ، والفعل ، والانفعال ، والاضافة .
واما المتكلمون فانهم ينكرون وجود هذه الاعراض سوى الكيف
والايين ، ويريدون من الاين الحركة والسكون ومن الكيف ما سبقت
اليه الاشارة من الاعراض المختصة بالحي ، وغير المختصة (٧٥) .

هذا وبعد ان عرفنا ان المتكلمين والفلاسفة متفقون على اثبات
الاعراض ولم يختلفوا الا في التفاصيل ، بقي ان نعرف انه لم ينكر
وجود الاعراض الا ابن كيسان الاصم (٧٦) فانه ذهب الى ان العالم كله
جواهر ، فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست اعراضا بل
جواهر (٧٧) .

احكام العرض :

اتفق القائلون بوجود العرض ، على ما يلي :-

١ - ان العرض لا يقوم بنفسه ، وقالوا : ان الضرورة قاضية بان
الاعراض التي ندركها من الالوان والاضواء والاصوات ، والطعوم

٧٥ - المواقف للايجي : ج ٢ ص ٩ وما يليها .

٧٦ - هو محمد بن أحمد بن ابراهيم أبو الحسن المعروف بابن كيسان
(المتوفى ٢٩٩ هـ) .

٧٧ - انظر : الشامل للجويني : ج ١ ص ١٦٨ ، والمواقف ج ٢
ص ١٧ .

والروائح ، والحرارة والبرودة وغيرها ، لا نشك في انها مما لايجوز قيامها بنفسها .

ولم يخالف في ذلك الا ابو هذيل العلاف فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا لأي محل ، وجعل الباري تعالى مريدا بها (٧٨) وقال : « انه قد توجد اعراض لا في جسم ، وحوادث لا في مكان ، كالوقت ، والارادة ، من الله تعالى ، والبقاء والفناء (٧٩) » .

٢ - — يمنع انتقال العرض من محل الى آخر ، لأن معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه ، فان العرض ليس ممتحيزا بذاته بل تحيزه تابع لتحيز غيره (٨٠) .

٣ - — لا يجوز قيام العرض بالعرض .
تمسك المتكلمون على ذلك بوجهين :

الاول : ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز ، فما يقوم به العرض يجب ان يكون ممتحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز ، والممتحيز بالذات ليس الا الجوهر .

والثاني : انه لو قام عرض بعرض فلا به في النهاية من جوهر . تنتهي اليه سلسلة الاعراض ، ضرورة امتناع قيام

٧٨ - — المواقف للايجي : ج ٢ ص ١٧ .

٧٩ - — مقالات الاسلاميين للاشعري : ج ٢ ص ٣٦٩ .

٨٠ - — شرح المقاصد للتفتازاني : ج ١ ص ١٣١ .

العرض بنفسه ، وحينئذ قيام بعض الاعراض ببعض
ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى ،
لأن القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للتحال .

وخالفهم في ذلك الفلاسفة ، وجوزوا قيام العرض بالعرض ،
لأنهم لا يفسرون القيام بالنفس بالتحيز في مكانه بنفسه كما فسر
المتكلمون ، بل يفسرونه بعدم الاحتياج الى مكان مقوم الذات ، ويفسرون
القيام بالغير بأنه ارتباط وتعلق بين امرين يوجب ذلك الارتباط
ان يكون احدهما صفة والآخر موصوفا ، ويعبرون عن هذا
بالاختصاص الناعت ، فلا يعتبرون التحيز في المكان ، لا في تعريف
الجوهر ، ولا في تعريف العرض ، لذلك جوزوا ان يكون
الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض ، بأن يكون عرض نعتا
لعرض كالسرعة والبطء للحركة .

واجابهم المتكلمون ، بأن السرعة او البطء ليس عرضا
زائدا على الحركة قالما بها ، بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات
اقل أو اكثر ، باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة (٨١) .
ولا شك انهما بهذا الاعتبار من صفات الاجسام المتحركة
دون الحركة .

٤ - الاعراض لا تبقى زمانين :

ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ومتبعوه من محققي
الاشاعرة كالباقلائي وغيره الى ان العرض لا يبقى زمانين وهو على النقضي

٨١ - شرح المقاصد للتفتازاني : ج ١ ص ١٣٢ .

من آحاد هذه الاعراض المتجددة بوقته الذي يوجد فيه انما هو للقادر المختار الذي يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه .

وقد وافقهم في القول بعدم بقاء الغرض زمانين النظام والكعبي من المعتزلة ، واما الفلاسفة وجمهور المعتزلة فقد خالفوهم في ذلك وقالوا ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات (٨٢) .

ذهب ابو هذيل العلاف الى ان من الاعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى ، فالحرركات كلها لا تبقى ، والسكون بعضه يبقى وبعضه لا يبقى ، فسكون الحي لا يبقى وسكون الميت يبقى ، والآلام واللذات تبقى ، أما الاعراض الاخرى كالالوان والطعوم والاراييح والحياة والقدرة فتبقى كلها ، وما يبقى من الاعراض يبقى ببقاء يخلقه الله لا في محل (٨٣) وقد تبعه في هذه الاقوال أبو علي الجبائي ، وأبناه أبو هاشم (٨٤) وللشاعرة على عدم بقاء الاعراض ادلة منها :

١ - ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق ، يقال عرض لفلان امر أي معنى لا قرار له ولهذا يسمى السحاب عارضا . وهذا الدليل هو الذي تمسك به الباقلاني في مستهل كلامه

٨٢ - المواقف للإيجي : ج ٢ ص ٢٤ .

٨٣ - المقالات للشاعري : ج ٢ ص ٣٥٨-٣٥٩ ، واصول الدين : ص ٥٠-٥١ .

٨٤ - المقالات : ج ٢ ص ٣٥٩ واصول الدين : ص ٥١ .

على الاعراض وتبعه في ذلك امام الحرمين (٨٥) وقد طعن في هذا
الدليل التفتازاني ، فقال « انه في غاية الضعف ، لأن العرض في
اللغة إنما ينبىء عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين
وأكثر (٨٦) » .

ولكنني أرى ان الباقلاني ومن تبعه لم يذكروا المذلول اللغوي
الكلمة « العرض » في بداية كلامهم على الاعراض ، للدلالة على أن
العرض لا يبقى زمانين بالمعنى الاصطلاحي ، بل كان عرضهم من
هذا بيان أن العرض يدل على عدم البقاء والدوام مطلقا ، بدليل
ان الباقلاني والاشاعرة عموما لم يكتفوا بهذا الدليل اللغوي ، بل
اقاموا أدلة أخرى على عدم بقاء الاعراض زمانين ، كما نرى فيما
يلي :-

٢ - والدليل الثاني هو : أن البقاء عرض قائم بذات الباقي ، فلا يقوم
بالعرض ، والا لزم قيام العرض بالعرض وإذا لم يبق البقاء
بالعرض ، لم يبق العرض .

٣ - لو بقي العرض لامتنع زواله وإلزام ظاهر البطلان ، فيلزم بطلان
المزوم .

بيان الملازمة : انه لو أمكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا
مفتقرا الى سبب ، فسببه أما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة إن ما يكون

٨٥ - انظر : التمهيد للباقلاني : ص ٤٢ ، والشامل للعجويني : ج ١
ص ١٦٦ .

٨٦ - شرح المقاصد للتفتازاني : ج ١ ص ١٣٢ .

عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا ، واما طريان ضد ذلك الغرض وهو باطل ، لأن وجود الضد الطارىء على المحل مشروط بتعدم الضد الآخر عن المحل ، فلو نعلل زوال الضد الآخر عن المحل بطريان وجود الضد الطارىء على المحل لزم الدور ، واما سبه امر عديم كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل ، وهو باطل ايضا ، لأن شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ، بأن يقال : عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون اما لمؤثر وجودي كطريان ضد ، فيلزم الدور أو لمؤثر عديم كزوال شرط ، وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور ، وكذا ان كان جوهرًا يلزم الدور ، والا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر آخر الى ما نهاية له وهو محال (٨٧) .

والاشاعرة بهذا يخالفون الكرامية الذين « اجازوا بقاء الاعراض ، وقالوا ان حدوث كل حادث في العالم انما هو بقول الله تعالى « كن » و ارادته لحدوثه ، وان عدمه بقوله « افن » و ارادته لعدمه ، فاذا خلق جسما أو عرضا وجب بقاءه الى ان يقول له « افن » ويريد عدمه » (٨٨) .

والسبب الذي دفع الاشاعرة الى القول بعدم بقاء الاعراض زمانين ، هو انهم قالوا : ان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدث ، فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع ، فلذلك ينبغي أن لا يخلو وقت من الاوقات عن الحدث ، ولما كان بقاء الجوهر مشروطا بوجود العرض لاستحالة خلو لجوهر عن الاعراض ، وكان العرض متجددا محتاجا الى المؤثر دائما أصبح الجوهر أيضا حال بقاءه محتاجا الى ذلك المؤثر ،

٨٧ - مطالع الانظار للاصفهاني : ص ١٦٢ .

٨٨ - أصول الدين لعبد القاهر البغدادي : ص ٥٠ .

بواسطة احتياج شرطه اليه ، فلا استغناء اصلا (٨٩) .
هذه هي المقدمات التي ذكرها الباقلاني لاثبات حدوث العالم ،
فوضع المصطلحات ، حدد العيارات وقسم الموجودات الحادثة الى جواهر
وجسم ، وعرض ، وذكر خصائص كل واحد منها ، وبين احكامها ، كل
ذلك لانها هي المقدمات التي تنبني عليها الادلة ، فاذا كانت المقدمات
محددة كانت الادلة كذلك دقيقة ومعكمة .

ولا شك أن الباحث يجد في الادلة التي يقدمها الباقلاني لتأييد
آرائه ، تمام الانسجام مع المبادئ التي وضعها والمقدمات التي حددها
والآن ، وبعد أن تعرفنا على المقدمات التي وضعها الباقلاني ليقوم مذهبه
في الحدوث عليها ، نتحدث عن حدوث العالم واستدلالة عليه كما سنرى
في الفصل الآتي :



« الفصل الثالث »

في حدوث العالم :

قبل ان نتكلم عن رأي الباقلاني في حدوث العالم واستدلالة عليه ،
تجدر الاشارة الى اهتمام المفكرين من فلاسفة ومتكلمين بهذه المسألة
واختلافهم فيها .

تعتبر هذه المسألة من اكبر المسائل التي اشتد فيها الصراع في
تاريخ الفكر الاسلامي . وذلك لاسباب كثيرة أهمها في نظري ما يلي :-

١ - غموض المسألة في حد ذاتها ، وتشعب الأدلة ، وتعارضها بحيث
تاهت فيها عقول ، واصبح الوصول الى الحق فيها من الصعوبة
بمكان .

ويصور ذلك موقف « ابن طفيل » اثناء عرضه لتطور تفكير
« حي بن يقظان » فقد تساءل :

هل العالم شيء حدث بعد ان لم يكن ، وخرج الى الوجود
يعدم العدم أم هو امر كان موجودا فيمنع سلف ولم يسبقه
العدم ؟ ولم يستطع ان يهتدي الى الحقيقة ، ولم يترجح عنده
احد الحكمين على الآخر ، مع انه ظل يفكر في ذلك عدة سنين دون
جدوى واخيرا انتهى مرغما الى ان وراء الظواهر الكونية ،
وتغيراتها اسبابا خفية ، تتصرف فيها ، وتشكل صورها ، وهذه

الصور صادرة عن كثر قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعال (١) ،
 ٢ - مهاجمة كل من الفريقين - الفريق القائل بقدم العالم ، والفريق
 القائل بحدوثه - للآخر ، ورميه بالكفر والالحاد ، فان كراهية
 علماء الاسلام لمذهب ارسطو ينصب اكثرها على قوله بقدم العالم
 - ذلك ان نظرية الخلق التي اعتنقها المسلمون منذ الصدر الاول في
 الاسلام ، يتعارض مع القول بقديم العالم ، ولهذا فانها تعد
 شاهدا على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي القائل بقديم

العالم (٢) .
 وقد كانت هذه المسألة من أهم الأسباب التي كفر بها الغزالي
 الفلاسفة .

وقد اشار ابو البركات البغدادي الى هذا الصراع بين اصحاب
 الاتجاهين ورمي بعضهم بعضا بالكفر والالحاد .

فقال : « ولأن مقالة الحدوث اقرب الى الازهان في تصور الخالقية
 والمخلوقية صار القائلون بها اكثر عددا ثم شهد لها من خواص المعبر من
 شهد ، فصارت مشهورة القبول ، ومقابلها شنيعا ، وشنع بعضهم على
 بعض ، فسمى أهل الحدوث الفريق الثاني القائل بالقدم ، دهرية ،
 وسبى أهل القديم أهل الحدوث معطلة ، لأنهم قالوا بتعطيل الله عن
 وجوده مدة لا نهاية لها في البداية » (٣) .

ولعل غموض هذه المسألة ، ودقتها على الانتظار ، بحيث تعاركت

١ - يحيى بن يقطين لابن طفيل ص ٨٥-٨٦ .

٢ - تاريخ الفلسفة في الاسلام لديور : ترجمة الدكتور ابو ريده :

ص ٩٤ .

٣ - المعبر في الحكمة لابي البركات البغدادي : ج ٣ ص ٤٣ .

فيها الآراء ، وتصادمت فيها الأدلة والبراهين ، دفع كل ذلك إلى أن يلتبس بعض المفكرين الاعذار للمختلفين حولها .

وفي هذا يقول محمد عبده : « واعلم اني وان كنت قد برهنت على حدوث العالم ، وحققت الحق فيه على حسب ما ادى اليه فكيري ، ووقفتني عليه نظري ، فلا اقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذاهبهم هذا أو انكروا به ضروريا من الالدين القويم ، وانما اقول انهم قد اخطأوا في نظرهم ، ولم يسندوا مقدمات افكارهم ، ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ، ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ ، ولكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ومقصده من تمحيص نظرية أن يصل إلى الحق (٤) . »

واني أرى أن عدم التسرع في تكفيرهم في هذه المسألة الأولى ، لا سيما إذا عرفنا أن قولهم بقدم الانواع بحسب الزمان لا ينافي كونها حادثة بحسب الذات ، ويعترفون بأن كل شيء في الكون أخرجه الباري عز وجل من العدم إلى الوجود فلا داعي للتكفير بما دام يوجد للتأويل مجال . الا اننا نجد الدواني يرى أن قول الفلاسفة بقدم العالم يلزمه إنكار الحشر الجسماني لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير تعتبر متناهية ، فيستدعي حشرها جميعا ابتداء غير متناهية في امكنة غير متناهية ، وقد ثبت تنافي الابداع بالبرهان ، وباعترافهم (٥) ثم علق الكلبي على ذلك بقوله « ليس المراد حشرها دفعة بل المراد حشر

٤ - حاشية الشیخ محمد عبده على شرح الدواني : ص ٦٠ .
٥ - شرح العقائد العنصرية للدواني : ج ٢ ص ٢٤٨ .

والتجدد ، ينقضي واحد منه ويتجدد آخر مثله ، وتخصيص كل واحد جميعها ولو متعاقبة ، اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها ، فسواء كان حشرهم دفعة أو على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة غير المنتهية في الوجود ، في زمان واحد . وقد ابطالها البراهين (٦) .

ولا شك ان الزامهم بأن القول بقدم العالم يؤدي الى انكار الحشر الجسماني قوي من الصعب دفعه أو التخلص منه ، اللهم الا ان يقال : ان ما الزمه عليهم الدواني لازم مذهب ، ولازم المذهب ليس بمذهب كما هو مشهور .

واذا كان المفكرون قد اختلفوا حول حدوث العالم ، وقدمه ، فان الاحتمالات العقلية في هذا المجال لا تخرج عن خمسة ، لأن الاجسام أما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها ، أو قديمة بذواتها وصفاتها ، أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، أو بالعكس ، أو التوقف في كل هذه الامور ، فهذه خمس احتمالات :

١- فالاحتمال الاول ، وهو ان تكون الاجسام محدثة بذواتها الجوهرية ، وصفاتها العرضية ، قول اصحاب الملل من المسلمين واليهود ، والنصارى .

٢ - والاحتمال الثاني : وهو ان تكون قديمة بذواتها وصفاتها ، قول ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا الذين ذهبوا الى ان الاجسام تنقسم الى فلكيات وعنصريات .

اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها واعراضها

٦ - حاشية الشيخ اسماعيل الكلبوري على شرح العقائد العنصرية : ج ٢ ص ٢٤٨ .

المعينة من المقادير والاشكال ، الا الحركات والايضاح المشخصة
فانها حادثة قطعاً .

واما العنصریات فقديمية بموادها وبصورها الجسمية
بنوعها واما الصور المشخصة ، والاعراض المختصة المتعينة
فمحدثه .

٣ - والاحتمال الثالث وهو : انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتهما
قول الفلاسفة الذين سبقوا ارسطو .

وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات ، فمنهم من قال انه
جسم ، واختلف في ذلك الجسم ، وتحديد نوعه .

فقال طاليس الملطي (٧) انه الماء الذي هو المبدع الاول في
المركبات ومنه نشأت الاجسام والاجرام السماوية والارضية (٨) .
وقالت الشنوية من المجوس : انه النور والظلمة ، فانهما
قديمان ، وتولد العالم من امتزاجهما .

وقال الحرنائيون (٩) : انه النفس والهيولي .

٤ - والاحتمال الرابع وهو : انها حادثة بذواتها ، قديمة بصفاتهما ،
وهذا لم يقل به احد ، لانه ضروري البطلان .

٥ - والاحتمال الخامس وهو التوقف في الكل ، وهو مذهب جالينوس

٧ - ٦٢٤ ق م - ٥٥٠ ق م تقريباً .

٨ - المواقف للايجي : ج ٢ ص ٤٩ .

٩ - ذكر في الصحاح أن حرنان اسم بلد والنسبة حرناني على غير
قياس ، والقياس حرناني بتشديد الراء والحرنانيون قائلون
بقدماء خمسة ، حيان فاعلان الباري تعالى والنفس وواحد منفعل
وهو الهيولي والاثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر
والفضاء . المحصل للرازي : ص ٥٦ .

الذي يحكي عنه انه قال في مرض موته لبعض تلامذته :
اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم أو محدث ، وان النفس
الناطقة هي المزاج أو غيره (١٠) .

ولكن هؤلاء القائلين بقدم الفلكيات والعنصریات كارسطو
واتباعه يقصدون بذلك القدم الزماني لا القدم الذاتي ، لان الزمان
عندهم انما هو عبارة عن حركات الفلك ، ولا شك ان الزمان لا وجود
له قبل وجود الفلك (١١) .

فعلى هذا فان العالم عندهم حادث حدوثا ذاتيا ، وان كان قديما
بالزمان فان القدم الزماني لا ينافي الحدوث الذاتي .
وقد نقل عن ارسطو ان افلاطون قال حدوث العالم وانه خالف
بذلك الفلاسفة الذين اتفقوا على قدمه وان افلاطون اراد بحدوثه الحدوث
الذاتي والزماني (١٢) .

الا ان الفارابي يرى ان القول بقدم العالم ، وازلية الحركات
انما ظهر بعد ارسطاطاليس ، وانه ليس من الصواب ان نظن
بارسطاطاليس ان يرى ان العالم قديم ، وان افلاطون على خلاف رايه ،
ثم يقول : ان الذي دعا هؤلاء الى هذا الظن بارسطاطاليس هو ما ذكره
في كتاب « السماء والعالم » : « ان الكل ليس له بدء زماني ، فظنوا عند
ذلك انه يقول بقدم العالم ، وليس الامر كذلك ، اذ تقدم قياس في ذلك

١٠ - المواقف للإيجي : ج ٢ ص ٤٩١ .

١١ - حاشية الكليثوي على شرح العقائد العضدية للدواني : ج ١
ص ٧٥ .

١٢ - شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدواني : ج ١ ص ٦٠ .

الكتاب وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية ، ان الزمان انما هو عدد حركات الفلك ، وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء ومعنى قوله : ان العالم ليس له بدء زمني انه لم يتكون اولا فاولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا والحيوان الذي يتكون اولا فاولا بأجزائه ، فان اجزاءه يتقدم بعضها على بعض بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال ان يكون لحدوث الفلك بدء زمني . ويتضح بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري جل جلاله اياه دفعة واحدة بلازمان وعن حركته حدث الزمان (١٣) .

وفي رأيي أيضا انه لا يمكن ان ينسب الى افلاطون القول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ، لان ذلك لا ينسجم مع ما اشتهر عنه من قوله بقدوم النفوس الانسانية على طريق التناسخ في الابدان ، وقدم البعد المجرد الذي يعتبره مكانا مشغولا بالاجسام ، لان الغلاء عنده ممتنع (١٤) وكذلك يتنافى قوله بقدوم المثل .

ولكن نتساءل الا يوجد خلاف بين الحكيمين : افلاطون ، وارسطو ، في هذه المسألة ؟ واذا لم يكن بينهما خلاف فما الذي دفع الفارابي الى ان يتجشم محاولة الجمع بينهما ؟

في رأيي ان هناك امرين - كما ذكر ذلك صاحب القيسات (١٥) - لم يختلف فيهما احد من الفلاسفة ، وهما :-

- ١٣ - اللمعة للشيخ ابراهيم الحلبي ، تحقيق الكوثري : ص ٢٣ نقلا عن كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي .
- ١٤ - انظر : حاشية الكلبي على شرح العقائد المضدية : ص ٦١ .
- ١٥ - للحكيم البارع مير محمد باقر الداماد الحسيني المتوفى سنة ١٠٤١ هـ .

١ - حدوث العالم بأسره بمعنى حدوثه الذاتي ، واستثنائه الى العلة الفاعلة وهذا مما ثبت بالبرهان اليقيني ، ومجمع عليه عند الفلاسفة بلا خلاف .

٢ - والحدوث الزماني ، بمعنى ان يكون لوجوده بدء زماني مسبوق بزمان سابق وعدم مستمر ، وهذا أيضا مما لا خلاف بين الفلاسفة في عدم جوازه ، سواء في ذلك ارسطو واتبعاه ، أو افلاطون ، واصحابه . ولا يصلح احد هذين المعنيين محلا للخلاف بينهما .

وانما الخلاف بينهما في امر ثالث ، وهو الحدوث الدهري ، والاستناد الى المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بجملته من العدم الصريح الى الوجود في الدهر (١٦) بإبطال العدم ، وإبداء الوجود دفعة واحدة دهرية ، لا بمدة ولا عن مادة ، ولا بآلة ، واداة وحركة .

ويظهر ان افلاطون قال بهذا النوع من الحدوث ، بخلاف ارسطو فان حدوث العالم عنده حدوث ذاتي ، بمعنى ان الباري عز وجل ابدعه ، وان تقدمه عليه بالرتبة لا بالزمان ، لأن رتبة العلة متقدمة على رتبة المعلول ، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح (١٧) .

١٦ - يريدون بالدهر ما كان قبل وجود الزمان أي قبل خلق الفلك وحركته التي يتكون منها الزمان واصطلاح الفلاسفة على استعمال كلمة الزمان والدهر والسرمد ، وان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء الثابتة هو السرمد في مصطلحهم . هامش اللمعة رقم (١) للكوثري : ص ٢٦ .

١٧ - انظر : كتاب اللمعة للشيخ ابراهيم بن مصطفى الحلبي ص ٢٤ .

وقد اختلف موقف فلاسفة الاسلام من ارسسطو ، فقد خالفه الكندي ، وإقام البرهان على حدوث العالم ، مجاريا في ذلك للمشككسين في عصره (١٨) .

بخلاف الفارابي وابن سينا فانهما تابعا ارسطو في القول بقدم العالم ، وحاولا التوفيق بينه وبين فكرة الخلق المقررة في الاسلام ، فلبى الى نظرية الفيض أو الصدور فكان العالم صدر عن الله منذ الازل بواسطة العقول (١٩) وهؤلاء القائلون بقدم العالم ، لهم شبه كثيرة احتجوا بها لمذهبهم ، واقواها عندهم :

ان فاعلية الفاعل للعالم قديمة ، ويلزم منه قدم العالم .

وتفصيل ذلك انه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين، لتوقفت على شرط حادث مختص بذلك الوقت ، والا لزم التبرجيج بلا مرجح ، لأن اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله، وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص .

والكلام في ذلك الشرط الحادث ، كما في الحادث الاول ، فلا بد له أيضا من شرط آخر حادث ، ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة ، واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما أيضا اذ لا يتصور تحقق تأثير وايجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر فيه .

وقد رد المتكلمون على هذه الشبهة بوجوه كثيرة ، والذي يصلح

للاعتدال عليه وجهان .

١٨ - مقدمة رسائل الكندي للدكتور ابي ريده : ج ١ ص ٦٢ .

١٩ - نظرية المعرفة عند ابن رشد للدكتور محمود قاسم ص ٨٩-٢٦٢ .

١ - الاول النقض بالحادث اليومي ، : إذ لا شبهة في وجوده ، فيقال .
فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة ، إذ لو كانت حادثة
لتوقف على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح ، والكلام
في هذا الشرط الحادث كما في الاول ، فتتسلسل الحوادث المترتبة
الى ما لا نهاية له ، فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما .
واذا منعوا التسوية بين الصورتين بأن قالوا : ان الحادث
اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات
الكوكبية ، وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية . ومثل هذا
التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة .

اجابهم المتكلمون بأن الفارق بين صورة النقض ، ومحل
النزاع على الوجه الذي ذكرتموه لا يدفع النقض لأن التسلسل
في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة محال .

٢ - الثاني : ان ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه على الآخر انما
هو بمجرد الارادة ، ولا حاجة فيه الى مرجح ينضم اليه ، فالفاعلية
اذن حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور (٢٠) .

وفي هذا المعنى يقول الغزالي ردا على هذه الشبهة
« ما الذي يمنعنا ان نعتقد ان الله اراد اذلا ان يستمر العالم معدوما
طول مدة عديمة وان يوجد بعد هذا الزمن في الوقت الذي وجد فيه ،
وحينئذ لم يكن وجوده قبل مرادا فلم يحدث ثم حدث بعد في الوقت الذي
عينه الله بارادته القديمة لوجوده وظل الله منزلها عن كل تغير (٢١) :

٢٠ - المواقف للايجي : ج ٢ ص ٤٩٥ .

٢١ - تهافت الفلاسفة للغزالي : ص ٥٦ .

ونرى ان فكرة النقض بالحوادث اليومية التي رد بها المتكلمون على القائلين باستحالة صدور الحادث عن القديم صاغها الغزالي بأسلوب اوقع في النفس ووضح في الدلالة على نقض مذهبهم ، يقول الغزالي : « ان من المعروف والمتفق عليه لأنه مشاهد - ان في العالم امورا حادثة تجد أنا فانا ، وهذه الامور لها - بلا ريب اسباب تصدر عنها ، واذا كانت هذه الاسباب آخر الامر حادثة ، كان معناه الاستغناء عن الخالق القديم ، وان انتهت الى هذا الخالق ، كان معنى هذا صدور الحادث عن القديم ، فلم لا يكون الامر هكذا بالنسبة للعالم (٢٢) . »

هذا وبعد ان عرقلنا اتجاه الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، والمتكلمين القائلين بحدوثه بقي ان نعترف ما لدى الباقلاني من آراء واسئدالات على حدوث العالم .

استدلال الباقلاني على حدوث العالم :

لا شك ان الباقلاني لم يخرج عن اتجاه المتكلمين الذين ذهبوا الى القول بحدوث العالم ، وان الله سبحانه وتعالى اوجده من العدم وانه لا قديم الا الله تعالى .

وقد سلك الباقلاني في الاستدلال على حدوث العالم مسلكين ، اتخذ في المسلك الاول طريق ابي الحسن الاشعري ، حيث استدلل بتغير العالم من حال الى حال ، وانتقاله من صفة الى صفة ، على حدوثه ، واتخذ من منهج القرآن الكريم والحديث النبوي دليلا على صحة مسلكه .

وأما في المسلك الثاني ، فقد رجع الى منهجه الكلامي حيث استدلل
كبينة المتكلمين ، بحدوث الجواهر والاعراض ، على حدوث العالم .

١ - المسلك الاول :

ذكر الباقلاني حدوث العالم ، وبين المراد من العالم ، ثم استدلل
على حدوثه فقال : ويجب ان يعلم ان العالم محدث ، وهو عبارة عن كل
موجود سوى الله تعالى ، والدليل على حدوثه : تغيره من حال الى حال ،
ومن صفة الى صفة وما كان هذا سبيله ووصفه كان محدثا ، وقد بين نبينا
صلى الله عليه وسلم هذا باحسن بيان يتضمن ان جميع الموجودات
سوى الله محدثة مخلوقة ، لما قالوا له : يا رسول الله اخبرنا عن بدء
هذا الامر ؟ فقال : « نعم . كان الله تعالى ولم يكن شيء » ، ثم خلق الله
الاشياء (٢٣) فأثبت أن كل موجود سواء محدث مخلوق .

وكذلك الخليل عليه السلام ، انما استدلل على حدوث الموجودات
بتغيرها وانتقالها من حالة الى حالة . لأنه لما رأى الكوكب قال : هذا
ربي ، الى آخر الآيات (٦ - ٧٦ - ٧٩) فعلم ان هذه لما تفسرت ،
وانتقلت من حال الى حال ، دلت على انها محدثة مفعولة مخلوقة ، وان
لها خالقا (٢٤) ولا شك ان هذا الدليل صحيح يتفق مع منهج القرآن
الكريم ، في عرض الأدلة ببساطة ووضوح بحيث تناسب جميع مدارك
الناس وعقولهم ، ألا ان الباقلاني لم يكتف بهذا الدليل وحده بل لجأ

٢٣ - ولفضل الحديث « كان الله ولا شيء معه » أخرجه ابن حبان
والحاكم وابن أبي شيبة عن بريده ، وفي معناه حديث البخاري
« كان الله ولا شيء غيره » أنظر هامش اللمعة للكوثري : ص
٢٢ .

٢٤ - الانصاف للباقلاني : ص ٣٠ .

الى الدليل الآخر الذي يثبت حدوث العالم عن طريق اثبات الجوهر والعرض ، واثبات حدوثهما .

وذلك لكي يحاول افحام خصوم الاسلام ، ويرد عليهم بمثل منطقهم .

٢ - والمسلك الثاني :

يتلخص هذا المسلك في أن جميع العالم العلوي والسفلي - لا يخرج عن الجواهر والاعراض ، وهو مؤلف من هذين الجنسيتين وان الاعراض حادثة وان الجواهر لا تخلو منها ، فدل ذلك على حدوث العالم بأسره (٢٥) .

وهذا الدليل وان كان يبدو بسيطا واضحا في بادىء النظر الا انه متوقف على اثبات الامور الآتية :-

- ١ - الامر الاول : ثبوت الجواهر .
- ٢ - الامر الثاني : ثبوت الاعراض .
- ٣ - الامر الثالث : ثبوت حدوث الاعراض .
- ٤ - الامر الرابع : استحالة خلو الجواهر عن الاعراض .
- ٥ - الامر الخامس : استحالة ثبوت حوادث لا اول لها .

لذلك ينبغي ان نتكلم على هذه الامور بشيء من التفصيل :
فبالنسبة للامر الاول وهو ثبوت الجواهر : فقد سبق أن تكلمنا فيه بما فيه الكفاية واوردنا ادلة المتكلمين ، والباقلاني على اثباتها ،
فلذلك لا حاجة الى ان نتناوله من جديد .

واما بالنسبة للامر الثاني : وهو ثبوت الاعراض فقد سبق ان تعرضنا له بايجاز ، وبيننا ان الباقلاني استدل على ثبوت الاعراض بحركة الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته ، وان الجسم لا يتحرك لنفسه ، لانه لو كان متحركا لنفسه مازال سكونه ، وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على انه متحرك لعلة أخرى هي الحركة ، والحسركة عرض (٢٦) .

ثم تناول الباقلاني هذا الدليل الاجمالي بشيء من التفصيل استوعب فيه جميع الوجوه المحتملة عقلا التي يمكن ان تحول بينه وبين اثبات ان الجسم عندما يتحرك يتحرك لمعنى وهو الحركة ، فيثبت بذلك العرض ، يقول الباقلاني : اننا نعلم ان الانسان تارة يقدر على التحرك ، ويعجز عنه أخرى ، ولا يد له قدرته من تعلق بمقدور ، وهذا المقدور ، لا يخلو عقلا اما ان يكون احداث الجسم أو احداث معنى فيه ، أو اعدام الجسم أو اعدام معنى منه ، وكل ذلك اما لنفسه ، أو لمعنى تعلق بنفسه أو لا لنفسه ، ولا لمعنى تعلق بنفسه .

ثم اخذ الباقلاني يبطل الوجوه المستحيلة من هذه الاحتمالات لكي تثبت له دعواه ان تحرك الجسم انما هو لمعنى وهو الحركة ، فقال : « يستحيل ان يكون مقدور القدرة هو ايجاد الجسم واحداثه ، لانه انما يتحرك في الثاني من حال وجوده مع استحالة حدوثه ، وتجده في ذلك الوقت ، ولان ذلك ان كان كذلك فقد صح وثبت حدوث الجسم ، وهذا هو الذي نبتغيه باثبات الاعراض .

ويستحيل ان يكون مقدور القدرة اعدام معنى من الجسم ، لان

ذلك المعنى لا يخلو ان يكون جسما أو عرضا ، فان كان جسما ، اقروا بجواز عدم الجسم ، وصح بذلك حدوثه ، لاستحالة عدم القديم عندنا وعندهم ، وذلك ما اردناه ، وان كان عرضا ، فقد اقبروا بوجود الاغراض ، وعدمها بعد الوجود ، وهذا ما رمنا اثباته ولأن عدم معنى من الجسم ليس بشيء يحدث ، ولا يكتسب ، فمحال تعلق القدرة بما ليس بمعنى يحدث ويكتسب ، فبطل هذا القول .

ولان الجسم لو تحرك في جهة بعينها ، والى محاذاة بعينها لعدم معنى منه مع صحة تحركه مع عدم ذلك المعنى الى غير تلك الجهة ، والمحاذاة ، لم يكن بأن يتحرك الى الجهة والمحاذاة التي تحرك اليها اولى من تحركه الى غيرها ، وفي العلم بكونه اولى بالتحرك الى ما تحرك اليه واحق به في ذلك الوقت دليل على بطلان هذا القول . ولان الجسم أيضا لو تحرك لعدم معنى منه لم يكن هو بالتحرك اولى من غيره من الاجسام ، لان ذلك المعنى الذي عدم منه ليس هو فيه ولا في غيره . فيجب لذلك تحرك كل ما ليس فيه ذلك المعنى ، وفي العلم ببطلان هذا دليل على فساد هذا القول .

ويستحيل أيضا ان يكون مقدور القدرة على تحريك الجسم ما ليس هو نفس الجسم ولا معنى سواء ، لان ما ليس هو نفسه ولا معنى غيره ليس بشيء يصح ان يكون حادثا أو مكتسبا ، فبطل أيضا هذا الوجه .

ويدل على ان قدرة الانسان على التحرك لا يجوز ان تكون قدرة على نفسه ، اتفاق الجميع على استحالة كون الانسان فاعلا للاجسام ، وانه لو صح ذلك ، وأن يقدر على نفسه لصح أن يقدر على مثله .

ومما يدل أيضا على أنه لا يجوز أن يكون المتحرك متحركاً لا لنفسه ، ولأجل أن ذلك لو كان كذلك لصار قولنا فيه : أنه متحرك ، لقبلاً لا فائدة تحتها ، ولجري مجرى تسميتنا زيدا زيدا ، وذلك باطل (٢٧) .
وهكذا بعد أن أبطل الباقلاني الاحتمالات المستحيلة ، سلم له أن المتحرك إنما يتحرك لمعنى فيه وهو الحركة ، وأن قدرة القادر على تحريك الجسم قدرة على فعل معنى فيه ، أو اكتسابه .

وأما بالنسبة للامر الثالث : وهو حدوث الاعراض ، فقد استدلل على ذلك ببطولان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون ، لكانا موجودين في الجسم معا ، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معا ، وذلك مما يعلم قساده ضرورة (٢٨) .
وتبين بذلك أن الاعراض يتعاقب عليها الوجود والعدم ، وأن ذلك دليل حدوثها ، لأن التقديم لا يجوز عليه العدم والفناء .

وإن هذا الدليل الذي أقامه الباقلاني لاثبات حدوث الاعراض فيه إشارة إلى مخالفة من زعم أن الاعراض قديمة في الأجسام ، غير أنها تكمن في الأجسام ، وتظهر فإذا ظهرت الحركة في الجسم كمن السكون ، وإذا ظهر السكون ، كمنت الحركة وكذلك كل عرض ظهر كمن ضده في محله (٢٩) .

وقد رد عليهم إمام الحرمين بمثل ما رد به الباقلاني ، فقال : لو كان الامر كما زعم هؤلاء لاجتمع الضدان في المحل الواحد ، وكما

٢٧ - التمهيد للباقلاني : ص ٤٣-٤٤ .

٢٨ - المصدر السابق : ص ٤٤ .

٢٩ - أصول الدين للبغدادي : ص ٥٥ .

نعلم استحالة كون الشيء متحركا ساكنا ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون (٣٠) .

وأما بالنسبة للأمر الرابع : وهو استحالة خلو الجواهر عن الاعراض ، فقد عرفنا أن من صفات الجوهر أنه قابل للعرض ، وهذه الصفة تعتبر من الصفات الذاتية للجوهر ، كالتحيز سواء بسواء ، وهذه التلازم التام القوي بينهما هو الذي دفع بعض المفكرين إلى أن يتصوروا أن الجواهر اعراض مجتمعة .

وذلك لأنه لو قدر انتفاء الاعراض كلها ، كان في تقدير انتفائها انتفاء الجوهر (٣١) .

وقد اتفق الأشاعرة جميعا على استحالة خلو الأجسام من الاعراض ، ويخالفهم في ذلك طوائف زعم الكعبي (٣٢) واتباعه من القدرية أن الجوهر يجوز تعريه عن الاعراض كلها إلا من الكون .

وزعم أبو هاشم (٣٣) واتباعه أن الجوهر حال حدوثه يجوز تعريه من الاعراض كلها إلا من الكون وكل عرض حدث فيه بعد الكون فأنسه لا يخلو منه بعد حدوثه إلا بضده وزعم الصالح (٣٤) واتباعه من القدرية :

أنه يجوز وجود الجوهر خاليا من الاعراض كلها ، وزعم المعروف

٣٠ - الإرشاد للجويني : ص ٢٠ .

٣١ - الشامل للجويني : ج ١ ص ١٥٣ .

٣٢ - المتوفى سنة ٣١٩ .

٣٣ - عبد السلام بن أبي علي الجبائي (المتوفى سنة ٣٢١) .

٣٤ - هو صالح بن مسرح التميمي كان خارجيا ومن مشايير المعتزلة قتل عام ٧٦ .

منهم باين المعتز (٣٥) ان الجوهر الواحد لا يحتمل الاعراض فاذا اجتمعت ثمانية اجزاء وصارت جسما احدثت في انفسها الاعراض طباعا .
 وزعم اصحاب الهيولي ان هيولي العالم كان شيئا واحدا خاليا من الاعراض ثم حدثت فيه الاعراض فتركب منها العالم عند حدوث الاعراض فيها (٣٦) .

وقد استدل الاشاعرة على استحالة خلو الجواهر عن الاعراض ، بان الجواهر لا تخلو من بعض الاكوان الاربعة التي هي الاجتماع والافتراق ، والحركة والسكون فانها اما ان تكون متحركة أو ساكنة ومجمعة أو متفرقة . والعلم بهذا يستند الى الضرورة وبدهاة العقل ، ولا خلاف في ان كلا من هذه الاكوان عرض ، وهذا دليل على أن الجواهر لا تخلو من الاعراض (٣٧) .

والاشاعرة ذهبوا الى ابعد من ذلك وقالوا بأن كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم ، واستدلوا على ذلك بأن الاجسام متجانسة عندهم لتركيبها من الجواهر الفردة المتماثلة ، وانما تتميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها ، فلو خلا الجسم عنها بأسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيرها ، بل كان جسما مطلقا غير مخصوص معين ، والمطلق لا وجود له بالاسـتقلال . ضرورة وانما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة المتميزة (٣٨) .

٣٥ - هو بشر بن المعتز من رؤساء معتزلة بغداد ، توفي سنة ٢٢٦ .

٣٦ - اصول الدين للبغدادي : ص ٥٦-٥٧ .

٣٧ - أنظر : الشامل : ج ١ ص ٢٠٥ ، واصول الدين للبغدادي : ص ٥٨ .

٣٨ - المواقف للايجي : ج ٢ ص ٤٩٨ .

وأحتج المجوزون لخلو الجواهر عن الاعراض بشبه ، أقواها :
هو انه ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما به ،
والمعلومات في نفسها غير متناهية ، لشمولها الواجب والممكنات والامتعات ،
والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه ، لاستحالة وجود ما لا يتناهى ،
ولما انتفت عنه علوم غير متناهية ، وجب ان يقوم به بازاء كل علم منتف
عنه ضد له ، فيلزم حينئذ قيام صفات غير متناهية به .
وقد اجابهم الاشاعرة اجابات مختلفة .

اجاب الاستاذ ابو اسحاق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة :
بان ضد العلوم المنتفية التي لا تتناهى هو العلم الحاصل ، سواء كان
متعددا أو واحدا فلا محذور . ولكنهم ألزموا الاستاذ ابا اسحاق ان يقول
بامتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد ، فالتزمه وزعم ان لكل علم
محلا من القلب غير ما للآخر ، فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا .

وأجاب ابن فورك : بان المعلومات وان كانت غير متناهية ،
فالانسان لا يقبل منها الا علوما متناهية ، لامتناع وجود ما لا يتناهى
مطلقا ، واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم ، لم يلزم على تقدير خلوه
من العلوم التي تتناهى ان يتصف بأضداد غير متناهية ، لأن قيام الضد
انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له .

وقال الامدي : هذا الجواب اسد من جواب الاستاذ ابي اسحاق .
ولكن لم يرتض الايجي هذا الجواب ، فقال : انما يصح هذا
الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا ،
لكنه لم يثبت .

واجاب القاضي الباقلاني بانه قد يكون انتفاء ما انتفى عنه من

العلوم ، بضد عام ، هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ،
ولا استحالة في مثل ذلك كالموت والنوم ، فانهما ضدان لجميع العلوم
على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز أيضا ان تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم
الحاصلة (٣٩) .

واما الامر الخامس والاخير الذي لا بد من اثباته ، لكي يمكن اثبات
حدوث العالم ، فهو استحالة ، وجود حوادث لا اول لها .
فقد سبق ان تكلمنا في هذه المسألة ، واوردنا ردود المتكلمين على
القائلين بعدم تناهي الحوادث اليومية واوردنا نقض الغزالي لهم : بقوله :
« ان من المعروف والمتفق عليه : ان في العالم امورا حادثة تجد أنا فأنا ،
وهذه الامور لها اسباب تصدر عنها ، واذا كانت هذه الاسباب آخر
الامر حادثة ، كان معناه الاستغناء عن الخالق القديم ، وان انتهت إلى
هذا الخالق ، كان معنى هذا صدور الحادث عن القديم (٤٠) » .

ويترتب على هذه الامور التي تم اثباتها عند الاشاعرة ، ان الاجسام
أو العالم حادث ، والدليل على حدوثها انها لم تسبق الحوادث ، ولم توجد
قبلها وما لم يسبق المحدث فهو محدث مثله ، اذ لا يخلو اما ان يكون
موجودا معه أو بعده ، وكلا الامرين يوجب حدوثه .

والدليل على ان الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث انا نعلم
باضطرار انه متى كان موجودا فلا يخلو أن يكون متماسا الا بعض
مجتمعا أو متباينا مفترقا ، لانه ليس بين ان تكون اجزؤه متماسة أو

٣٩ - المواقف للايجي : ج ٢ ص ٤٩٩ .

٤٠ - تهافت الفلاسفة للغزالي : ص ٥٩ .

متباينة منزلة ثالثة ، فوجب ألا يصحح أن يسبق الحوادث وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه معدثا ، إذ كان لا بد أن يكون انما وجد مع وجودها أو بعدها ، فأى الامرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الاجسام (٤١) وبهذا وصل الباقلاني الى حدوث العالم ، لأن الاجسام ما دامت مؤلفة من اجزاء لا تتجزأ وهذه الاجزاء لا تنفك عن اعراض حادثة ، فان لاجسام لا بد ان تكون جاذية ، وبعد ذلك يصبح من السهل الوصول الى اثبات المحدث وهو الباري عز وجل ، لأنه من المعلوم قطعاً ان كل حادث لا بد له من محدث .

ولكن قد يعترض على الباقلاني بأن قدرة الله تعالى قديمة ، فلا بد ان يكون العالم الذي صدر عنها قديماً لأن القدرة لم تزل موجودة في القدم ، وما مانع يمنع من وجود السالِم عنها ، فيجب وجوده معها في القدم .

فيجيب الباقلاني على ذلك فيقول : ان كون القدرة على الابد قديمة ، لا يستلزم قدم العالم ، وذلك من وجهين :-

١ - احدهما اننا لا نزع ان القديم سبحانه وتعالى قادر بقدرة في الازل على أن تكون الافعال مع القدرة ، وانما نقول : انه قادر على أن يستأنف الافعال وعلى ان يحدثها في زمان قد كانت قبله معدومة ، ومحال ان تكون قدرة على ما لم يكن معدوماً قبل وجوده ، فلم يجب قدم الافعال لقدم القدرة عليها .

٢ - والوجه الثاني : اننا نحن لا نزع ان قدرة القديم سبحانه علة

٤١ - التمهيد للباقلاني : ص ٤٤ .

للافعال ، ولا موجبة لها ، حسب ما تقولونه انتم في ايجاب الطبع
لحدث ما يحدث عنه ، وكونه علة له ، كوجوب الاحراق مع وجود
طبع النار مثلا .

فاننا لا نحيل ان توجد قدرة القديم في الازل ، وهو غير فاعل بها ،
وان كانت على صفة ما يصح ان يفعل بها ، وكان هو تعالى ، على صفة من
يصح ان يفعل بها ، وكان المعدوم المقدور مما يصح ان يخرج الى الوجود ،
ولا مانع يمنع من خروجه ، لأن قدرته ليست بعلة ، لمقدوره ولا موجبة
له ، وانتم تزعمون ان الطبع الكائن عنه العالم ، وكل طبع كان منه امر
من الامور ، موجب لما يحدث عنه ، ومقتضى له ، اذا لم يمنع من ذلك مانع
فبان الفرق بين قولنا وقولكم (٤٢) .

هكذا بين الباقلائي في الوجه الاول من جوابه ان قدم القدرة
لا يستلزم قدم العالم ، لأن قدمه يحول بينه وبين تأثير القدرة فيه ، اذ
لا يتصور تأثير القدرة الا فيما كان معدوما تعلقت به القدرة فوجد ، أما
اذا كان العالم قديما مع القدرة ، فمن المحال تصور تأثيرها فيه .
وبين في الوجه الثاني ان قدرة القديم ليست علة للافعال ، حتى
يلزم على القول بالحدوث ، تخلف المعلول عن علته التامة .

ثم يوجه اليه اعتراض آخري ، وهو أنه اذا كان الله سبحانه وتعالى
قديما ولم يوجد معه العالم ، ثم خلقه بعد ذلك ، فهل كان ذلك لداع دعاه
الى هذا أو محرك حركه ، وباعث بعثه ، وخاطر اقتضى وجود الحوادث
عنه ، واذا كان ذلك لداع ، فمعنى هذا احتياجه الى ذلك الداعي ، وهو

نقص على الله محال .

ويجب الباقلائي على هذا الاعتراض ، فينفي أن يكون هناك داع
دعا الله سبحانه وتعالى إلى صنع العالم بعد أن لم يصنعه ، أو محرك
حركه ، أو باعث بعثه ، ويقول : الدليل على ذلك أن الدواعي المزعجات
والخواطر والأغراض إنما تجوز على ذي الحاجة الذي يصح منه اجتلاب
المنافع ، ودفع المضار ، وذلك أمر لا يجوز الأعلى من جازت عليه الآلام ،
واللذات ، وميل الطبع والنفور ، وكل ذلك دليل على حدث من وصف به
وجاحته إليه ، وهو منتف عن القديم تعالى .

ثم ذكر الباقلائي أن الأسباب المزعجة المحركة الباعثة على الأفعال ،
أنما تحرك الغافل ، وتنبه الباهل وتخطر للخائف والراجي الذي يخاف
الاستضرار بترك الأفعال ، ويرجو بإيقاعها الصلاح والانتفاع ، والله يتعالى
عن ذلك ، لأنه عالم بما يكون قبل أن يكون ، وبما تؤول إليه عواقب
الأمور ، ويعلم السر وأخفى ، ولا يجوز على من هذه صفته خطو الأمر
بإله كالذي لم يكن عالما به ، ولا أن تبعثه الدواعي ، والبواعث على
أفعاله ، وذلك أنا إذا قلنا للفاعل منا ما الذي دعاك إلى الفعل ، وحركك
على إيقاعه ؟ فانما نسأله ليخبرنا أقصد بذلك اجتلاب منفعة أو دفع
مضرة أم لا ، فإن قال : فعله لا لاجتلاب منفعة ، ولا لدفع مضرة ، مع أنه
يوقوعه ، وجب القضاء على تسفيهه ، لأنه ممن يحتاج إلى جر المنافع ، ودفع
المضار ، وهو مأمور بذلك ، وإيقاعه الفعل عاريا من القصد إلى ذلك
والتصدي له سفه ، وخلاف لما وجب عليه .

والقديم تعالى ليس بذئ حاجة ، ولا ممن يلزمه الانقياد والطاعة ، فلم

يجز ان يقاس على فاعل منها (٤٣) وكذلك انكر الباقلاني ان يكون الباري عز وجل خلق العالم لعلّة أوجبت حدوثه منه ، وذلك لان العلل لا تجوز عليه ، لأنها مقصورة على جر المنافع ودفع المضار ، وكذلك لأن الله لو كان فاعلا للعالم لعلّة أوجبت له تخلق تلك العلة من ان تكون قديمة أو محدثة .

فان كانت قديمة ، وجب قدم العالم لقدم علته ، والا يكون بين العلة القديمة وبين وجود العالم الا مقدار زمان الایجاد ، وذلك يوجب حدوث القديم لأن ما لم يكن قبل المحدث الا بزمان او ازمة محدودة وجب حدوثه ، فلما لم يجز حدوث القديم لم يجز ان يكون العالم محدثا لعلّة قديمة .

وان كانت تلك العلة محدثة، فلا يخلو محدثها ان يكون احدتها لعلّة أو لا لعلّة فان كانت محدثة لعلّة ، وعلتها أيضا محدثة ، وجب ان تكون العلة محدثة لعلّة اخرى ، وكذلك ابدا الى غير نهاية .

وذلك يحيل وجود العالم جملة لتعلقه بما يستحيل فعله ، وخروجه الى الوجود .

وان كانت العلة محدثة لا لعلّة ، وكان فاعلها حكيما غير سفیه ، جاز حدوث سائر الحوادث عنه لا لعلّة ، اذ لم يكن خروجه عن السفسه باحداث محدث واحد لا لعلّة أولى من خروجه عنه بأحداث جميع الحوادث

لا لعلة ، وهذا يبطل ما توهموه ابطالا ظاهرا (٤٤) .

وهكذا ابطال الباقلاني جميع الشنسية التي اثارها القائلون بقديم
العالم ، واثبت لهم ان الله سبحانه وتعالى خلق العالم في الوقت الذي
تعلقت ارادته بايجاده فيه من غير داع دعاه اليه ، ولا علة اوجبته .

« الفصل الرابع »

في ردود الباقلاني على الطبائعيين والمنجمين

من المعلوم ان العالم - عند الباقلاني والاشاعرة عامة - محدث وأن الله تعالى قد خلقه من العدم وأن صلة الله بالعالم مستمرة غير منقطعة وإن العناية الالهية ظلت ترعى هذا العالم ، بحفظه من الفناء .
فاذا كان الله قد خلق الاشياء حين مبتدئها فان خلقه لها قائم في كل موجود دوما ، ما دام ذلك الموجود موجودا (١) .

وأن جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى مباشرة ابتداء بلا واسطة لأنه هو الفاعل المؤثر وحده ، بقدرته المباشرة في كل مما يحدث ويتحدد في الكون ، فالقدرة الالهية مطابقة في الطبيعة ، وليس لأية ظاهرة طبيعية تأثير حقيقي في الأحداث الكونية ، وانما كل شيء بموجب تسيير الله اياه .

وقد صرح الغزالي بهذا وهو يتحدث عن العلوم الطبيعية ، فقال ، « واصل جملتها أن يعلم ان الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها بل هي مستعملة من جهة فاطرها ، والشمس والقمر والنجوم والطبائع ، مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته (٢) .

في الواقع اختلف المفكرون حول نظرية التلازم بين العلل والمعلولات

١ - الفصل لابن حزم : ج ٥ ص ٣٣ .

٢ - المنفذ من الضلال للغزالي : ص ٥٠ .

الى اربع اتجاهات :

١ - الاتجاه الاول :

هو الاعتقاد ان الاسباب العادية تؤثر في مسبباتها بطبيعتها وذاتها والتلازم بينهما عقلي وهذا مذهب الفلاسفة الطبيعيين المنكرين لوجود الله .

٢ - الاتجاه الثاني :

اعتقاد ان الاسباب العادية تؤثر في مسبباتها بقوة اودعها الله فيها، والتلازم بينهما عادي ، وهذا مذهب المعتزلة .

٣ - الاتجاه الثالث :

اعتقاد ان المؤثر في المسببات العادية - كالا حراق والري والشبع - هو الله تعالى وحده ، الا أنه يعتقد ان الملازمة بين الاسباب والمسببات عقلية ، لا يمكن تخلفها ، فمتى وجدت النار وجد الاحراق ، ومتى وجد الاكل وجد الشبع ، وهذا مذهب كثير من فلاسفة الاسلام .

٤ - الاتجاه الرابع :

اعتقاد ان المؤثر في المسببات العادية هو الله وحده ، وان الملازمة والمقارنة بين الاسباب والمسببات عادي يمكن تخلفه ، بان يوجد السبب دون المسبب ، وهذا مذهب اهل السنة (٣) .

٣ - حاشية الدسوقي على شرح ام البراهين للسبوسي : ص ٤٠ .

وهذا يوضح ان الاشاعرة ومن وافقهم من الماتريدية يرون ان
الاسباب العاذية لا تأثير لها فيما قارنها ، لا بطبيعتها ، ولا بقوة اودعها
الله فيها ، بل لأن الله جعلها امارات ودلائل على ما تشاء من الحوادث
من غير ملازمة عقلية بينها وبين ما جعلت دليلا عليه ، ولهذا صح ان
يخرق الله العادة فيها لمن شاء ، وفي أي وقت شاء (٤) .

وهم بذلك يخالفون اصحاب الاتجاهات السابقة السذين ذهبوا الى
القول بتلازم الاسباب والمسببات ، وان العلاقة بينهما علاقة ضرورية
لا يمكن تخلف المسببات عن اسبابها .

ذلك ان الفلاسفة الطبيعيين يؤكدون على القول بوجود طبيعة ثابتة
لكل شيء ، بمقتضاها يصدر فعله ولا يكون منه الا جنس واحد من
الافعال ، فالنار للاحراق والتلج للتبريد (٥) .

وفلاسفة الاسلام قد درسوا العلل ، وقالوا صراحة بالتلازم بين
الاسباب ومسبباتها وبين العلم ومعلولاتها (٦) .

وكذلك المنجمون فانهم يرون أن الكواكب لها تأثير في العالم الارضي .
لذلك ينبغي ان أعرض رد الباقلاني على الطبائعيين والمنجمين
لا سيما أن من أهل الطبائع من يزعم أن صانع العالم طبيعة من الطبائع .
الرد على الطبائعيين :

اختلف القائلون بفعل الطبائع الى فرق :

١ - فرقة منهم تزعم ان صانع العالم طبيعة من الطبائع ، وجب حدوث

٤ - المقدمة في اصول الدين : ص ١٠٩ .

٥ - الانتصار للخياط : ص ٢٣ .

٦ - المواقف للايجي : ج ١ ص ٥١١ .

العالم عن وجودها .

٢ - وفرقة منهم ذهبوا الى القول بان العالم مركب من الطبائع الاربع
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

٣ - وزعم آخرون منهم ان للفلك طبيعة خامسة ليست بحرارة ولا برودة
ولا رطوبة ولا ييبوسة .

وقد رد الباقلاني على هؤلاء جميعا ، وابطل حججهم التي استندوا
اليها .

ويتلخص رده على الفريق الاول فيما يلي :-

انكر ان يكون صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن
وجودها ، لان هذه الطبيعة لا تدخل ان تكون معنى موجودا او معدوما ليس
بشيء .

فان كانت معدومة ليست بشيء لم يجوز ان تفعل شيئا ولا ان
يوجد عنها شيء ، لانه لو جاز وجود شيء عن معدوم لجاز وجود الحوادث
من كل معدوم ، لان ما يطلق عليه اسم المعدوم ، ليس بذات ولا يختص
ببعض الاحكام والصفات ، فلو صح منه حدوث الافعال ، لصح ذلك من
كل معدوم ، وذلك باطل باتفاق .

وان كانت الطبيعة التي نسب اليها هؤلاء حدوث العالم ، معنى
موجودا ، فلا ندخل هذه الطبيعة اما ان تكون قديمة ، او محدثة .
فان كانت قديمة ، وجب ان تكون الحوادث الكائنة عنها قديمة ،
لان الطبيعة لم تنزل موجودة ، ولا مانع من وجود الحوادث الموجبة عنها ،
فيجب وجودها مع الطبيعة في القدم ، كما يجب اعتماد الحجر مع وجود

طبيعته ، واحراق النار ، وانحلال الطبع ، والاسكار ، مع وجود طبع النار ،
والسقمونيا ، والشراب ، اذا لم يمنع من ذلك مانع ، فكذاك يجب وجود
العالم في القدم ، وفي اطباقنا واياهم على استحالة قدم الحوادث دليل على
انها لا يجوز ان تكون حادثة عن طبيعة قديمة .

وان كانت الطبيعة المحدثه للعالم حادثة ، فلا يخلو اما ان تكون
حادثة عن طبيعة اولا ، فان كانت حادثة عن طبيعة ننقل الكلام اليها
لانها هي ايضا يجب ان تكون حادثة عن طبيعة اخرى اوجبتها ، وهكذا
الى غير نهاية .

وهذا يحيل وجود العالم ، لانه متعلق بوجود ما لا نهاية له ، وقد
ثبت استحالة خروج ما لا نهاية له الى الوجود .

وكذلك يستحيل كل ما علق بمحال ، فكما ان العالم
يستحيل وجوده اذا غلق مثلا باجتماع الحركة والسكون في محل واحد
في آن واحد ، فكذاك يستحيل وجوده اذا علق بوجود طبائع هي حوادث
لا نهاية لها ، وفي صحة وجود العالم وحدوثه دليل على فساد هذا القول .
وان لم تكن الطبيعة الموجبة لحدوث العالم حادثة عن طبيعة جاز
ايضا حدوث العالم لا عن طبيعة اوجبتها ، وجاز حدوث الاسكار والاحراق ،
والتبريد ، والتسخين وسائر الحوادث لا عن طبيعة .

كما انه لو جاز حدوث محدث واحد لا من محدث لجاز حدوث سائر
الحوادث لا من محدث ، وهذا يبطل قولهم باثبات طبيعة حدث العالم
عنها (٧) .

نلاحظ أن الباقلاني ألزم القائلين بأن صانع العالم طبيعة من الطبائع ، محالات كثيرة :

١ - القول بأن المعدوم يمكن أن يحدث منه الأفعال ، فيما إذا قالوا بأن الطبيعة معنى معدوم .

٢ - القول بقدم العالم ، إذا كانت الطبيعة الموجبة له معنى موجودا قديما .

٣ - القول باستحالة حدوث العالم ، إذا كانت الطبيعة المحدثه للعالم حادثة عن طبيعة .

٤ - القول بجواز حدوث العالم لا من محدث ، إذا لم تكن الطبيعة الموجبة لحدوث العالم حادثة عن طبيعة .

ويتلخص رده على الفريق الثاني فيما يلي :-

ذكر أن قولهم بأن العالم مركب من الطبائع الأربع : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة - باطل من وجوه ...

١ - ان هذه الطبائع اعراض محدثة متضادة على الاجسام ، لأنه من المحال ان تجتمع الحرارة مع البرودة في محل واحد ، وكذلك الرطوبة مع اليبوسة ، فهذه الطبائع جارية مجرى الحركة والسكون والسواد والبياض ، وسائر الاعراض المتضادة ، فيجب حدوثها واستحالة كونها قديمة ، أو بعضا لكلية حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ، قديمة ازلية ، لأن المحدث لا يجوز أن يكون بعضا للقديم كما لا يجوز ان تكون جزئيات الحركة والسكون متفصلات عن كليات قديمة .

فوجب الحكم بحدوث هذه الطبائع ، وانها حادثة من غير طبائع ،

فكذلك يجوز حدوث سائر العالم عن غير طبيعة ثم يبين الباقلاني انه قد ثبت ان هذه الطبائع اعراض ، وان الاعراض لا يجوز ان تفعل شيئا ، لأن الفعل اذا كان محكما ، ينبغي ان يكون فاعلة حيا عالما قادرا قاصدا ، والطبائع ليست كذلك فلا يجوز ان تكون فاعلة للعالم .

٢ - يرد عليهم الباقلاني في قولهم : ان العالم محدث التركيب والتصوير عن اجتماع هذه الطبائع واختلاطها ، دون وجود ذواتها بقوله : خبرونا عن اختلاط هذه الطبائع وامتزاجها : أهو هي ، ام معنى سواها ؟

فان قالوا : هو هي : ، قيل لهم : فهي قديمة الاعدان ، فيجب قدم تركيب العالم وتصويره لقدم الاختلاط .

وان قالوا : معنى سواها ، قيل اقديم هو ام محدث ؟ فان قالوا : قديم ، قيل لهم : افمن طبع حدث أو من غير طبع ؟ فان قالوا : من طبع غير الطبائع الاربع ، اقروا بطبع خامس ، وتركوا قولهم ، وان قالوا : بغير طبع ، قيل لهم : فما انكرتم من جواز حدوث وتركيب العالم ، وسائر الاشكال بغير طبع ؟ فلا يجدون من ذلك مخرجا .

ثم يسألهم الباقلاني : كيف اجتمعت هذه الطبائع الاربع ، وتركبت في الاجسام ، مع تنافرها وتباينها وحيز كل واحد منها في القدم غير حيز صاحبه ، وطبع كل واحد منها البعد عن صاحبه ، والنفور عنه ؟

وهل يجوز ان يجتمع شيئان ، أحدهما ثقيل يهوى وينزل بطبعه ،

والآخر خفيف متصاعد بطبيعته ، من غسير جامع يجمعها ، وقامع يقمعها على الاجتماع ، لأن ما هذا سبيله متى لم يقهر على الاجتماع لم يزد من الاجتماع والتقارب الا بعدا ؟

فان قالوا : ههنا صانع أو طبيعة قهرت هذه الطبائع على الاختلاط والاجتماع ، بعد التنافر والتباعد والتضاد ، تركوا قولهم : واثبتوا طبعا خامسا وصانعا غيرها ، وان اجازوا بغير صانع الزموا اجتماع الخفيف والثقيل ، المنحدر والمتصاعد ، بغير سبب ولا جامع بل بسجيتهما .

واذا احتجوا بأنه لا يوجد جسم يخلو من هذه الطبائع الاربع ، فلذلك يجب ان تكون الاجسام مركبة منها .

يجيبهم الباقلاني ، بان هذه الحجة توجب عليهم ان تكون الاجسام مركبة من النور والظلام ، والالوان والطعوم والروائح والحركات والسكنات ، وسائر ما لا تنفك منه الاجسام ، وفي بطلان ذلك دليل على بطلان ما قالوا (٨)

٣ - ومما يدل ايضا على فساد فعل الطبائع أنه لو كان الاسسكار والاحراق والتبريد والتسخين والشبع والري وغير ذلك من الامور العادئة واقعة عن طبيعة من الطبائع ، لكان ذلك الطبع لا يخلو اما ان يكون جسما أو عرضا ، فان كان جسما وجب أن يكون تناول سائر الاجسام يوجب حدوث الاسكار والشبع والري ، ومجاورة كل جسم يوجب التبريد والتسخين ، لقيام الدليل على أن الاجسام كلها من

جنس واحد ، وقد علم أن الشيء إذا أوجب أمرا ما واثري تأثيرا ما ، وجب أن يكون ما هو مثله وما جانس له موجبا لمثل حكمه وتأثيره .
 وإن كان ذلك الطبع عرضا من الاعراض ، ففسد اثباته فاعلا من وجوه :

الوجه الاول :

أن الاعراض لا يجوز أن تكون فاعلة ، كما لا يجوز أن تفعل الإلوان والاكوان وغيرها من اجناس الاعراض شيئا ، وكما لا يجوز أن يصنع دقائق المحكمات من الصياغة والنساجة ، والكتابة ، شيء من الاعراض ولا الميت ولا الجماد .

- الوجه الثاني :

لو جاز أن تحدث هذه لافعال - من الشيع والري والاسكار ، والصحة والاسقام - من الاعراض ، لجاز حدوثها من الموات ، ولو جاز ذلك ، لجاز أن تفعل نحن جميع ذلك ، لأننا قادرون عالمون مريدون ، فحدثت هذه الافعال من الحي العالم القادر ، اقرب في عقل كل عاقل من حدوثها من الاعراض والموات .
 وفي تعذر ذلك علينا دليل على أنه اشد تعذرا على من قصر عن صفتنا .

الوجه الثالث :

ان هذه الامور لو كانت حادثة عن طبائع ، هي اعراض موجودة بهذه الاجسام المطبوعة نحو النار والطعام والشراب ، لم تخل اما ان

تكون موجودة عن طبيعة ، أو غير طبيعية ،
فان كانت موجودة عن طبيعة نقلنا الكلام اليها ، ونقلنا هل هي
موجودة عن طبيعة أخرى ، أو لا عن طبيعة وهكذا الى غير نهاية فيؤدي
الى التسلسل المحال .

وان كانت موجودة عن غير طبيعة جاز ان تحتل ايضا الاجسام
وجود الاسكار والشبع والري عن غير طبيعة فوجب ذلك ، وهذا يبطل اثبات
الطباع ابطالا ظاهرا (٩) .

واما الفريق الثالث من الطبائعيين ، الذي زعم ان للفلك طبيعة
خامسة ليست بحرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، فقد رد عليهم
الباقلائي ، فقال : ان هذا قول باطل لا حجة عليه ، ثم يبين بطلان
ما احتجوا به من ان الفلك يتحرك حركة دورية ابدا سرمدًا ، ولا يصح
ان يتحرك في جهات العالم الست ، ولا ان يقف ويسكن بدلا من الحركة
فوجب ان تكون له طبيعة خامسة ، لان الدال على طبائع الاجسام حركاتها
في جهة العلو والسفل .

فقال في رده على حجته هذه : ما ادراكم ان الفلك لا يجوز ان يسكن
يوما ما ، ولا ان يتحرك حركة مستقيمة في احدى الجهات الست .
فان قالوا : لا يجوز ذلك ، لانه لو جاز لجاز أن يتحرك الماء والارض
الى فوق ، وان تتحرك النار الى اسفل .

فيجيبهم الباقلائي : اولا بانه لا ينبغي انكار جواز ذلك لا سيما
انكم تعتقدون ان هذه الاشياء تتحرك بنفسها من غير محرك يحركها ،
وعدم وجدانكم لتحرك الماء والارض الى فوق ، أو النار الى اسفل لا يدل

وثانيا : لا دليل على أن ههنا متحركا يتحرك سوم . نفسه : بفسير
محرك يحركه ، يختبر فيه الحركة ، أو من غير أن يكون قادرا على تحريك
نفسه ، ومختارا لذلك .

ثم يورد عليهم الباقلاني الالتزام الذي لا يستطيعون منه فرارا ،
وهو ان اختلاف الحركات اذا كان دالا على اختلاف الطباع كما ادعوا ،
لزم من ذلك أن يكون الهواء والنار متماثلين طبعا ، وكذلك ينبغي تماثل
طبع الماء والارض ، لأن النار والهواء يتحركان ابدا الى جهة العلو ، والماء
والارض الى جهة السفلى ، وهذا مناقض لقولهم ، ان الماء رطب ، والارض
يابسة ، والهواء رطب والنار يابسة (١٠) .

وهكذا رد الباقلاني على الطبايعيين بجميع طوائفهم ، سواء اولئك
الذين زعموا ان صانع العالم طبيعة من الطبايع ، أو الذين ذهبوا الى ان
للفلك طبيعة خامسة .

في الواقع ان هذه الردود التي اوردها الباقلاني على الطبايعيين تدل
بما لا يدع مجالا للشك على أنه يتمتع بمقدرة فائقة على فنون الجدل ،
واستيعابه لجميع أوجه الاحتمالات التي تنطوي عليها ادلتهم ولا شك
ان إبطاله لهذه الاحتمالات التي اثارها ، يدل على عمق في تفكيره ، والملم
واسع بهذه العلوم .

ونحن نوافق الباقلاني تمام الموافقة في ان العالم بما فيه من نظام
واحكام لا يمكن ان يكون من فعل الطبيعة بل يدل ذلك على أن صانعه

حي عليم قدير مريد حكيم» والطبائعيون معترفون بأن الطبيعة ليست بحية ولا عالمة ولا قادرة ، ومعلوم أن الفعل المتسق المتقن المحكم لا يصدر إلا من عالم حكيم ، وكذلك فإن الطبائع متنافرة متباعدة - كما قال الباقلاني - فإن اجتماعها أو امتزاجها يخالف طبيعتها فدل ذلك على أنها مقهورة بقدرة قاهرة لا يعجزها شيء إلا وهي قدرة العزيز القدير .

وما أجمل ما رد به ابن الجوزي بقوله : « واين فعل الطبيعة من شمس تطلع في نيسان على انواع من الحبوب ، فترطب الحصرم والخلافة ، وتنشف البر وتيبسها ، ولو فعلت طبعاً لأيبست الكل . أو رطبته فلم يبق إلا أن الفاعل المختار استعملها بالمشيئة في يبس هذه للادخار . والنضج في هذه للتناول ، ثم انها تبيض ورد الخشخاش وتحمر الشقائق ، وتحمص الرمان ، وتحلي العنب ، والماء واحد ، وقد اشار المولى عز وجر الى هذا بقوله : تسقى بماء واحد ، وتفضل بعضها على بعض في الأكل (١١) .

١١ - نقد العلم والعلماء لأبي الفرج عبدالرحمن ابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ : ص ٤٣ .

«المنجمون»

المنجمون انقسموا الى ثلاث طوائف :

١ - الطائفة الاولى :

تزعّم ان صانع العالم ومصوره ، ومدبره ، ونافعه وضاره ، الافلاك السبعة التي هي الطوائع : الشمس والقمر وزحل والمريخ والمشتري والزهراء وعطارد ؟ كما زعموا ان هذه الافلاك قديمة .

٢ - الطائفة الثانية :

تزعّم ان الافلاك محدثة ، ولكنها حية قادرة قاصدة .

٣ - الطائفة الثالثة :

أقرت بالاسلام ، واذعنّت لحدوث هذه الافلاك ، وتعلقها بمحدث أحدثها لكنها زعمت ان الله تعالى جعلها دلالة على ما يحدث في العالم في اوقاته ، فالافلاك عند هؤلاء لم تخلق العالم ، ولا تؤثر فيه ، ولكنها مجرد دلالة على ما يحدث فيه .

وقد رد الباقلاني على هذه الطوائف جميعا ، ويتلخص رده على الفريق الاول فيما يلي :-

١ - انكر ان تكون هذه الافلاك صانعة هذا العالم ، لعلمنا بحدوث هذه النجوم ، وان شأنها شأن سائر اجسام ، العالم ، من حيث ان لها حدا ونهاية ، وتاليا وحركة وسكونا ، وانتقالا من حال الى

حال الى غير ذلك من الاعراض التي تلحق الاجسام ، فلو جاز ان تكون هذه النجوم قديمة ، مع اتصافها بهذه الاعراض ، لجاز قدم سائر الاجسام .

ثم استدل الباقلاني على حدوث هذه الافلاك ، باننا نعلم ان الشمس تكون في برج الحمل ، ثم تنتقل الى برج الثور ثم الى غيرها من البروج ، ولا شك ان كونها في برج الحمل او تحركها اليه ليس لذاتها لانه لو كان كذلك لبقى في برج الحمل ، واستحال خروجها عنه ، وانتقالها منه .

وفي علمنا بخروجها من كل برج الى غيره ، وان كونها فيه مضاد لكونها في غيره دليل على انه لا يجوز أن يكون كونها في هذه البروج قديما ، وثبت بذلك حدوثها ، لأنها - عندنا وعندهم - ، لم توجد قط متفكة عن هذه الاكوان ، وما لم يسبق الحوادث يجب ان يكون حادثا .

وقد قام الدليل على ان الجسم المحدث لا يصح ان يفعل في غيره فلم يجز أدن أن تكون هذه الآثار الارضية من فعل الافلاك ؟

وبعد ان اثبت الباقلاني حدوث هذه الافلاك حاول ان يثبت ان لها محدثا ، قادرا مختارا وهو الباري عز وجل .

فقال : اذا ثبت حدوث هذه الافلاك ، فلا يخلو اما ان يكون لها محدث مدبر ، او لا محدث لها ، ولا مدبر ، فان لم يكن لها محدث جاز وقوع الآثار الارضية ، والعلوية وسائر الحوادث من غير محدث هو فلك او غيره ، وان كان لها محدث ، فلا يخلو اما يكون أحدثها بالطبع او بالقدرة والاختيار فان كان أحدثها بالطبع وجب ان تكون قديمة لقدم الطبع الذي وجبت عنه ، وخرجت عن أن تكون محدثة .

فيجوز اذن ان تكون سنائر الحوادث والتأثيرات ، حادثة بطبيع
ذلك الصانع المحدث لهذه الافلاك ، دون طباع هذه الكواكب ، فتكون
كل الحوادث واقعة بطبيع ذلك الفاعل .

وان كان احدتها بالقدرة والاختيار ، فلا يخلو اما ان يكون قادرا
على منع وجود الحوادث التي يرون انها توجد عندما تكون الشمس في برج
من البروج ، أو غير قادر على ذلك .

فان كان غير قادر عليه ، وجب ممانعة هذه الافلاك له ، وغلبتها
ايامه ، وذلك يقتضي نقصه وحدوثه .

وان كان صانعها قادرا على المنع من وجود هذه التأثيرات مع وجود
الافلاك ، ومقابلتها ، وتربيعها وتسديسها ، وثبوت طبائعها ويقدر
على ايجاد غيرها من الحوادث ، بطل ان تكون لهذه الافلاك افعال
وتأثير وطباع توجب حدوث ما يحدث في عالمنا وثبت ان ذلك اجمع
فعل فاعل قادر ومختار ، يحدثه اذا شاء ، ويتركه اذا شاء (١) .

٢ - اما رده على الفريق الثاني القائل بأن هذه الكواكب محدثة ، ولكنها
حية قادرة قاصدة ، فيتلخص في قوله : ان من ذهب الى ان هذه
الكواكب حية قادرة ، قاصدة ، فقد جوز تمانعها ، ولحق العجز
بها ، وكذلك لا علم لهم بكونها قادرة مختارة ولا دليل لهم على هذه
الدعوى .

واذا قالوا : دليلنا على انها حية قادرة ، ظهور ما ظهر من سيرها ،
وقطعها البروج ، وكونها فيها على ترتيب ونظام ، وفي الاوقات
المعلومة .

اجابهم الباقلاني : بان هذه الحركات لا تدل على أنها من فعلها ،
ولا أنها قادرة عليها ، اذ يجوز ان يتحرك الحي والميت ، والقادر
ومن ليس بقادر ، فليس في ظهور الحركات منها ما يدل على أنها
قادرة .

واذا قالوا : الدليل على أن سير هذه الكواكب وكونها في البروج فعل
لها ، هو علمنا بان ما يظهر من حركات الناس وتصرفهم فعل لهم .

اجابهم الباقلاني : ان هذا لا ينهض لكم حجة ، لأننا نعلم ضروريا
باننا فاعلون لقيامنا وعودنا وسائر تصرفاتنا الاختيارية ، بقدرتنا
واختيارنا ، ونعلم أن الانسان قد تصدر منه حركات اضطرارية ،
كالذي يدفع أو يسحب أو يصاب بالحمى أو الفالج . ولكننا لسنا
مضطرين الى العلم بان النجوم مختارة ، قادرة حية ولا عالمين بذلك
من جهة الاستدلال ، لفقد الدليل عليه ، فثبت انه لا سبيل لهم
الى العلم بأنها حية قادرة .

وكذلك رد الباقلاني ما استدلوا به من ان عظم اجسام هذه الافلاك
وضيائها واشراقها ، وعلو شأنها دليل على حياتها ، بقوله : ان هذا
القول من وساوس النفوس ، لأن عظم الجسم وعلو مكانه ، وشدة
اشراقه وضياؤه لا يدل على كونه حيا ، كما ان ظلمة الجسم
ولطافته ، وصغر شأنه لا يدل على عدم كونه حيا ، لأنه قد يكون
المضيء العظيم غير حي ، والخسيس المظلم من الاجسام حيا دراكا
كالذر والبق وما جرى مجرى ذلك .

ثم ابطال الباقلاني ما تمسكوا به في اثبات تأثيرات هذه الكواكب
بحسب الزمان عند قرب الشمس ، ويرده عند بعدها عن عالمنا
وكون الاعتدال في زمن الخريف والربيع عند توسطها .
فقال : ان ذلك كله لا يدل على أن ما يحدث في عالمنا من هذه
الامور من فعلها ، كما لا يدل حدوث التبريد والتسخين في الاجسام
عند مجاورة الثلج والبار ، على أن ذلك من فعلها (٢)

٣ - وأما رده على الفريق الثالث الذي أقر بالاسلام ، وادّعى لحدوث
هذه الافلاك ، ولكنه زعم ان الله تعالى جعلها دلالة على ما يحدث
في العالم في اوقاته ، فيتلخص في قوله : ان زعمهم هذا خبط
وتخليط ، لأن وجه الدلالة بين الدليل والمدلول يجب ان يكون
معلوما ، كدلالة الكتابة على الكاتب ، وعلى كونه عالما ، ودلالة
الحوادث على حدوث ما لا يسبقها ، ودلالة المعجزات على صدق
صاحبها ، وامثال ذلك ولكن لا يعلم وجه دلالة كون هذه الافلاك
في البروج ، وسيرها ، وحركاتها على حدوث ما يحدث من الامطار،
والنماء ، والنقصان ، وغلاء الاسعار ، وسفك الدماء ، وسكون
الهيجان والفساد .

وقد اخبر الله تعالى عن كذب مدعي علم ذلك : وأنه تعالى المستبد
بعلم ما كان ويكون .

فقال : « وانبيئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم » (٣) فجعل
ذلك من دليل النبوة ، وما لا يطلع عليه الا من اوحى به اليه ،

٢ - التمهيد للباقلاني : ص ٦٣-٦٤

٣ - سورة : ٤٩/٣ .

وقال : « ان الله عنده علم الساعة ، وينزل الغيث ، ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً ، وما تدري نفس بأي ارض تموت » (٤) وقال : « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احداً الا من ارتضى من رسول » (٥) .

وفي نظائر هذه الآيات ما يدل على أن علم ما يكون لا يدركه الا اعلام الغيوب ، أو من أطلعته على ذلك ، فكيف يدرك ذلك بقطع الافلاك وسير النجوم ؟ وكيف يجتمع في قلب مؤمن تصديق الرسل ، وتصحيح الآيات مع اعتقاد تصحيح احكام المنجمين ، واعتقاد كون سير الافلاك ادلة على علم ما كان ويكون ؟

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « من صدق كاهنا أو عرافاً ، - وفي بعض الروايات أو منجماً - فقد كفر بما انزل على قلب محمد ، صلى الله عليه وسلم في امثال لهذه الرواية يطول ذكرها (٦) .

٤ - سورة : ٣٤/٣١ .

٥ - سورة : ٢٧-٢٦/٧٢ .

٦ - التمهيد للباقلاني : ص ٦٧-٦٨ .

تعقيب

بهذه المناقشات التي أجراها الباقلاني مع الطبائعين والمنجمين استطاع من خلالها أن يبطل مذاهبهم ، ويدحض حججهم التي تمسكوا بها على دعواهم أن صانع العالم طبيعة من الطبائع ، أو أن الأحداث الكونية تسير وفق قوانين وأسباب طبيعية لا يمكن التخلف عنها ، فسلم له بذلك مذهبه في أن صانع العالم هو الله تعالى وأنه قديم ، وما عساه من العالم بجميع أجزائه حادث .

وكذلك خلص له مذهبه في أن الممكنات بأسرها مستندة الى الله عز وجل ، وإن القدرة الالهية شاملة تتناول كل جزئية من أجزاء الكون ، ولا توجد علاقة ضرورية أو حتمية بين الأسباب ومسبباتها .

والواقع أن الباقلاني والاشاعرة عامة لا ينكرون السببية ، ولا ينكرون أن كل شيء له سبب ، ولكن ينكرون أن يكون السبب موجدا للمسبب فلا يرون في السبب الا حادثا سابقا على المسبب .

فهم يرون ان العادة قد جرت على ربط كل حادث من الحوادث بجملة علامات وامارات تدل عليه ، وتصاحبه ، فهو دائما مقارن لها ويمكن تسميتها اسبابا بهذا المعنى ، وهو أن الله لا يخلف المسبب الا عند حصول السبب ، فهو بقدرة الله لا بنفس السبب . وإن كانا متلازمين في الوقوع .

فلا علاقة إذن بين الحوادث المتعاقبة الا بإجراء العادة ، وذلك بخلق بعضها عقيب بعض كالأحراق عقب مماسة النار ، والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الأحراق والري (١) . وهذا الاقتران أو الترابط بين الحوادث مطرد - كما نرى

الباقلائي - الا أنه ليس بضروري في ذاته (٢) .

فعلى هذا فإن الباقلائي والاشاعرة لا يقولون بالمصادقة ، فهناك نظام مطرد في الكون الا انه ليس حتميا بل من الممكن ان يتخلف .

لذلك فقد الباقلائي فكرة الضرورة او الطبع التي قال بها الفلاسفة واضحاب الطوائف ، والمتجمون ، وكان غرضه من هذا النقد ان يجعل القدرة الالهية هي الفاعلة على الحقيقة ، وليفتح مجال لامكان امام معجزات الانبياء ، كي تكون هذه المعجزات مجرد خرق للعادة لا خرقا لقانون ضروري حتمي ، وذلك لكي تندرج المعجزات والقوانين الطبيعية كلها تحت حكم المشيئة الالهية ، والقدرة الالهية التي لا تنقيد بشيء ولا يمنعها مانع .

لذلك أرى ان فكرة العادة التي قال بها الباقلائي والاشاعرة تتفق مع روح الاسلام ، فهي تراعي جانب القدرة الالهية وشمولها ، وفي الوقت نفسه لا تعارض الاساس العلمي التجريبي القائم على اتساق الكون ، واطراد الظواهر الكونية ، ولا شك ان الكون له سنة ، ونظام لا يتغير ولا يتبدل كما قال تعالى ، « سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » (٣) ، الا ان المخلق كله مرجعه الى ارادة الله « انما امره اذا اراد ان يقول له كل فيكون » (٤) .

ولا شك أن فكرة العادة تربط ضمير المؤمن بالله عز وجل دائما

٢ - البيان للباقلاني : ص ٣٥ .

٣ - الاحزاب : ٦٢ .

٤ - يس : ٨٢ .

فلا يركن الى سواء من اسباب قد يظن انها هي الفاعلة ، واليه يعود
التأثير .

هذا وبعد أن انتهينا من عرض آراء الباقلاني في الجانب الطبيعي ،
آن لنا ان نخوض في عرض آرائه في الجانب الالهي ، وهذا ما سنتناوله
في الباب الآتي :

الباب الرابع

في الجانب الالهي

الفصل الاول - في وجود الله ، ووحدانيته :

وهذا الفصل يشتغل على ثلاثة مباحث ، هي :-

- ١ - المبحث الأول : الاستدلال على وجود الله .
- ٢ - المبحث الثاني : الاستدلال على وحدانية الله .
- ٣ - الرد على بعض الطوائف التي خرجت على الوحدانية .

البحث الاول :

الاستدلال على وجود الله

الذات الالهية :

لم يشتغل المسلمون بالبحث عن حقيقة الذات الالهية ، وذلك لاعترافهم بالعجز عن الوصول اليها ، لأن ما يستطيعه البشر ان يعلمه من ذاته تعالى هو الاعراض العامة كالوجود أو التسلوب ككونه واحدا ، ازليا ، ابديا ، ليس بجسم ولا عرض وغير ذلك أو الاضافات ككونه خالقا رازقا ونحوهما .

ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا توجب العلم بحقيقة الذات وهذا هو ما عليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية ، والفلاسفة ، وغيرهم (١) ولم يجسر على القول بها إلا بعض مشايخ المعتزلة كضرار بن عمر ، حيث قال : أن الله تعالى مائية لا يعلمها الا هو ، ولو روى لروى عليها ، وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية وتبعه في ذلك حفص الفرد (٢)

وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسألة المائية ، وان الاشاعرة كانوا يتحاشون عن نسبة المائية الى الله تعالى لأن المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال : ما هو ؟ بمعنى من أي جنس هو من اجناس الاشياء ، والله تعالى منزّه عن أن يندرج تحت جنس ، وكانوا يتحاشون

١ - المواقف للايجي ج ٣ ص ١١٦ .

٢ - الفرق بين الفرق ص ١٣٠ .

فيجوز اذن ان تكون سائر الحوادث والتأثيرات ، حادثة بطبيع
ذلك الصانع المحدث لهذه الافلاك ، دون طباع هذه الكواكب ، فتكون
كل الحوادث واقعة بطبيع ذلك الفاعل .

وان كان احدتها بالقدرة والاختيار ، فلا يخلو اما ان يكون قادرا
على منع وجود الحوادث التي يرون انها توجد عندما تكون الشمس في برج
من البروج ، أو غير قادر على ذلك .

فان كان غير قادر عليه ، وجب ممانعة هذه الافلاك له ، وغلبتها
اياها ، وذلك يقتضي نقصه وحدوته .

وان كان صانعها قادرا على المنع من وجود هذه التأثيرات مع وجود
الافلاك ، ومقابلتها ، وتربيعها وتسديسها ، وثبوت طبائعها ويقدر
على ايجاد غيرها من الحوادث ، بطل ان تكون لهذه الافلاك افعال
وتأثير وطباع توجب حدوث ما يحدث في عالمنا وثبت ان ذلك اجمع
فعل فاعل قادر ومختار ، يحدثه اذا شاء ، ويتركه اذا شاء (١) .

٢ - اما رده على الفريق الثاني القائل بأن هذه الكواكب محدثة ، ولكنها
حية قادرة قاصدة ، فيتلخص في قوله : ان من ذهب الى ان هذه
الكواكب حية قادرة ، قاصدة ، فقد جوز تمانعها ، ولحق العجز
بها ، وكذلك لا علم لهم بكونها قادرة مختارة ولا دليل لهم على هذه
الدعوى .

واذا قالوا : دليلنا على انها حية قادرة ، ظهور ما ظهر من سيرها ،
وقطعها البروج ، وكونها فيها على ترتيب ونظام ، وفي الاوقات
المعلومة .

١ - التمهيد للباقلاني : ص ٦١-٦٢ .

١ - مسالك القرآن الكريم :

عنى القرآن بتوجيه نظر الانسان الى التفكير في خلق الله تعالى وعنايته وتديره لشؤون الكون .

ويمكن ان تجمل مسالك القرآن الكريم في اثبات وتجلد الله في دليلين :-

١ - دليل الخلق والاختراع ، ويعتمد على اثاره الفكر البشري للتعرف على ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودة كاختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ، وكاختراع الارض وما فيها من انهار وجبال راسيات ، وهذا الدليل مبني على اصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس :

احدهما : ان هذه الموجودات مخترعة مبدعة لا على مثال سبق وهذا معروف في الحيوانات والنباتات فاننا نرى اجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا ان ههنا موجدًا للحياة .

وأما الاصل الثاني : فهو ان كل مخترع فله مخترع ، فيصح من هذين الاصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له ، وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من اراد معرفة الله حق معرفته أن يعترف بجواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء » .

٢ - دليل العناية والتدبير : وفي هذا يوجه الله سبحانه وتعالى نظره
الإنسان الى أن هذه الموجودات التي خلقها باحكام واتقان ، انما
خلقها للعناية به ولاجله ، فان كل ما يتجدد في العالم من اختلاف
الليل والنهار والسحاب الذي يجري في السماء والرياح التي تدفع
السحاب والفلك التي تجري في البحر كل هذه الامور موافقة
لوجود الانسان وحياته ، وكذلك تظهر عناية الله في نمو الانسان
وهو نطفة الى أن يصبح بشرا سويا .

لذلك ينبغي لمن اراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامة ان
يحاول التعرف على منافع جميع الموجودات (٥) .

لا شك ان النظر في ابداع السموات وسير الكواكب في افلاكها
ودورائها في محاورها دون ان تتصادم ، والتأمل في هذا الكون العظيم
ودقة صنعه واتقان ابداعه وتمام رعايته وكمال العناية به يؤدي بالانسان
الى نتيجة يقينية هي وجود مبدع الكائنات ، وبارئها وراعيها .

وفي هذا يقول الله عز وجل : « ان في خلق السموات والارض ،
واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ،
وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها ، وبث فيها
من كل دابة » وتصرف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والارض
آيات لقوم يعقلون ، (٦) .

٢ - مسلك فلاسفة الاسلام :

ذهب فلاسفة الاسلام في الاستدلال على وجود الله الى دليل يسمى

٥ - مناهج الادلة لابن رشد ص ١٥٠ .

٦ - سورة البقرة الآية ١٦٤ .

دليل الوجوب والامكان ، ويتلخص هذا الدليل في ان هناك موجودا ما
 مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها ، فان كان ذلك
 الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من
 الانتهاء الى الواجب دفعا للدور أو التسلسل (٧) .

ونرى مضمون هذا الدليل عند الفارابي عندما يقسم الموجودات الى
 ممكنة الوجود وواجبة الوجود فالممكن الوجود ، وجوده بغيره ، والواجب
 الوجود وجوده بذاته ، بمعنى ان حقيقته هي التي تقضي بوجوده فلا
 يجوز كونه بغيره اذ هو السبب الاول لوجود الاشياء (٨) ثم انتقل هذا
 الدليل الى ابن سينا وغير من فلاسفة الاسلام (٩) ، ولم يخالف هذه
 الطريقة من الفلاسفة سوى الكندي الذي سلك مسلك المتكلمين فأخذ
 بدليل الحدوث مثلهم (١٠) .

٣ - مسلك أهل الظاهر :

وهؤلاء يرون ان الوحي هو السبيل الوحيد الى معرفة وجود الله
 وغيره من اصول العقيدة وأن الرسول صلى الله عليه وسلم بين جميع
 الدين اصوله وفروعه فلا حاجة اذن الى ما ابتدعه المتكلمون والفلاسفة
 من ادلة الوجوب والامكان ، أو الاستدلال بحدوث الاعراض على حدوث

٧ - المواقف للايجي ج ٣ ص ٥ .

٨ - عيون المسائل للفارابي ص ٥٧ .

٩ - راجع الشفاء لابن سينا ج ١ ص ٣٧ وتهافت التهافت لابن رشد
 ص ٧٢ .

١٠ - رسائل الكندي ج ١ ص ٧٦ واضاف الكندي اشياء أخرى
 كدليل العناية والنظام والقياس التمثيلي للعالم مع الانسان
 فكما ان في الانسان مدبرا غير مرئي وهو القلب فان للعالم مدبرا
 هو الله .

الاجسام لكي يصلوا الى الثبات محدثه وهو الله تعالى ودليلهم هذا مبتدع في الشرع وفيه اعراض عن الدلائل العقلية والبراهين اليقينية الموجودة في كتاب الله .

واصحاب هذا المسلك هم : ابن تيمية وابن حزم واتباعهما (١١) .

٤ - مسلك الصوفية :

يرى الصوفية أن الوصول الى معرفة الله عز وجل معرفة تامة يأتي عن طريق الكشف لا عن طريق النظر . فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه وتعالى بالتعزية الكاملة وتفرغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية ، والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة ، ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي .
ويرون ان وراء العقل مراحل كثيرة لا يعرف عددها الا الله تعالى ، ولا يقطع العبد هذه المراحل الا بهذا النور الكاشف وان نسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل (١٢) .

٥ - مسلك المتكلمين :

استدل المتكلمون على اثبات وجود الباري جل شأنه بأربعة وجوه :
١ - الاستدلال بحدوث الجواهر وهو ان العالم الجوهرى أي المتحيز بالذات حادث وكل حادث فله محدث .

١١ - انظر معارج الوصول ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ص ١٧٦ وما يليها ، وابن حزم لمحمد ابو زهرة ص ٢٠٧ .

١٢ - الدرة الفاخرة للملا عبد الرحمن الجامي ص ٢٥٣ .

ب - الاستدلال بإمكان الجواهر على أساس أنها مركبة ولا بد لها من
علة مؤثرة .

ج - الاستدلال بحدوث الأعراض إما في النفس مثل ما نشاهد من
انقلاب النطفة علة ثم مضغة ، ثم لحما ودما ، ولا بد لهذه
الاحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم .

وأما في الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعياصر
والحيوان والنبات والمعادن وغير ذلك مما هو موجود في الآيات
القرآنية .

د - الاستدلال بإمكان الأعراض على أساس ان الاجسام متعائلة لأنها
مركبة من الجواهر المتعائلة فاخصاص كل جسم بما له من
الصفات جائز فلا بد له من مخصص وهو الله تعالى (١٣) .

هذا وقبل ان تبدأ في عرض طريقة الباقلاني في الاستدلال لا بد من
الاشارة الى طريقة الاشعري ، وقد استدلل الاشعري على اثبات وجود
الله عز وجل بالدليل الذي سماه المتكلمون بدليل حدوث الأعراض
ويتلخص في أن الانسان الذي كان نطفة ثم علة ، ثم لحما ودما ، وعظما .
ولا شك أنه لم ينتقل نفسه من حال الى حال لأنه في حال كمال قوته
قوته وعقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ولا أن يخلق لنفسه
جراحة فهو اذن في حال نقصانه أعجز ثم رأيناه طفلا ثم شابا ، ثم شيخا
وعلمنا أنه لم ينتقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم
ولا يجوز أن ينتقل من حال الى حال بغير ناقل ولا مدبر .

فلا بد له اذن من ناقل نقله من حال الى حال ، ودبره على ما هو عليه (١٤) .

وهذا الدليل يشير الى العناية الالهية بالكون واحكام الصنيع والتدبير في العالم وهو مسلك قرآني كما سبق ذكره .

وقد نقل الشهرستاني عنه دليلا آخر وهو دليل الجوهر الفرد الذي يتلخص في أن العالم يكون من جواهر وهي لا تغلو من اجتماع واقتساق وهي لا تجتمع ولا تفترق بذواتها لأن حكم الذات لا يتبدل ، وهي قد تبدلت فاذا لا بد من جامع فارق ، وهو الله تعالى (١٥) .

وهذا هو استدلال الاشعري على وجود الله تعالى ، ونرى الباقلاني تناول ما استدل به الاشعري بتفصيل أكثر وأضاف اليه أدلة أخرى لم يذكرها الاشعري .

طريقة الباقلاني :

قيل أن نخوض في بيان طريقة الباقلاني في الاستدلال على وجود الله تعالى لا بد من الإشارة الى أنه يرى عدم جواز النظر في ذات الله تعالى لأنه لا يمكن الوصول الى معرفة كنهه وحقيقته واذا كان النظر واجبا على المكلف فهو النظر والتفكر في مخلوقات الله لا في ذاته ، والدليل على ذلك قوله تعالى : «ويتفكرون في خلق السموات والارض» وكذلك قوله تعالى : «أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت» فالنظر والتفكر والتكليف يكون في المخلوقات لا في الخالق ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم :

١٤ - اللمع لابي الحسن الاشعري ص ١٨ .

١٥ - نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١١ .

((تفكروا في خلق الله. ولا تفكروا في الله فتهلكوا))، وكذلك فإن موسى عليه السلام لما سأله فرعون عن ذات الله أجابه بأن مصنوعات تدل على أنه اله ورب قادر لا آله سواه لأنه لما قال له : وما رب العالمين ، قال : « رب السموات والارض وما بينهما » (١٦) .

أما طريقة الباقلاني في الاستدلال على وجوده تعالى فهي لا تخرج عن مسلك المتكلمين في اثبات حدوث العالم والوصول منه إلى أن محدثه هو الله تعالى وهذا هو العبد عندده كما سنرى .

الأدلة التي اعتمد عليها الباقلاني :

يمكن الإشارة إلى هذه الأدلة التي سساقها الباقلاني لاثبات وجود الله فيما يلي :

١ - الدليل الأول :

يتلخص في أن العالم مكون من جواهر وانها لا تخلو من اعراض وكل منهما حادث فالعالم اذن حادث ولا بد لهذا العالم الحادث من محدث والدليل على ذلك ان الكتابة لا بد لها من كاتب ولا بد للصورة من مصور وللبناء من بان ، فوجب ان تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها (١٧) .

وهذا الدليل يستند إلى مبدأ السببية لأنه اذا لم يمكن تصور صناعة بدون صانع ، فإن العالم بما فيه من دقة الصنع والابداع والاتقان لا بد له من صانع حكيم مدبر وعلى هذا يمكن ان نقول : ان هذا الدليل دليل قرآني لأن الآيات القرآنية كثيرا ما تلفت انظار الناس

١٦ - الانصاف للباقلاني ص ٢٩ .

١٧ - التمهيد للباقلاني ص ٤٤ .

الى التأمل في ملكوت السموات والارض وفيما يجري فيهما من اتقان واحكام ونظام دقيق لكي يهتدوا بذلك الى الايمان بمبدع الكون وفي هذا يقول الله عز وجل : ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض آيات لقوم يعقلون ، •

وكذلك قوله تعالى : اقلم ينظرون الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواس وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ، الى غير ذلك من الآيات التي فيها توجيه لنظر الانسان وفكره الى ما في الكون من عجائب وبدائع تدل على صانعها الذي اخترعها •

وفي رأيي ان الاستدلال بحدوث الجواهر الذي أستبدل به الباقلاني وغيره من المتكلمين لا يختلف عن أدلة الخلق والاختراع التي ترشد اليها الآيات القرآنية ، الا بمقدار الفرق بين مستوى تفكير العلماء وتفكير العامة فان نظرة العامة الى المصنوعات لا تزيد على ما هو مدرك بالحس وهو أنها مصنوعات لا بد لها من صانع بخلاف العلماء فان نظرتهم فيها اعمق فلذلك نرى المتكلمين لم يقتصروا في نظرتهم الى المصنوعات على ما هو مدرك بالحس فقط بل سموا بتفكيرهم الى ما هو أبعد من ذلك فحللوا المصنوعات الى موادها الاولى وهي الجواهر وعرفوا انها لا تتخلو من الاعراض وهي حادثة فحكموا بأن الاجسام كلها جاذة فوصلوا بذلك الى محدثها وهو الباري عز وجل •

وقد اشار الى ذلك ابن رشد عندما قال : « ولا شك أن من حاله

من العالم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط، (١٨) .

ولذلك يقال ان ابراهيم الخليل عليه السلام عندما قال : « لا احب الآفلين » استدل بحدوث الجواهر على أنها غير صالحة للالوهية ولا بد ان يكون لها صانع غير متغير ولا حادث (١٩) لأن الآفل حادث لحادث عارضة وهو الافول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يكون صناعا للعالم ولا يكون محبوبا للعاقل (٢٠) .

وعلى أي حال فان الباقلاني لم يهمل جانب ادلة الخلق والاختراع التي تدعو اليها الآيات القرآنية والدليل على ذلك ما يلي :

١ - قوله : ان أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في

آياته والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته لانه سبحانه غير معلوم باضطراب ولا مشاهد بالحواس وانما يعلم وجوده على ما تقتضيه افعاله بالادلة القاهرة والبراهين الباهرة (٢١) .

٢ - وقوله : ان المتفكر اذا تفكر في خلق السموات وخلق نفسه وعجائب صنع ربه اداه ذلك الى صريح التوحيد لأنه يعلم بذلك أنه لا بد لهذه المصنوعات من صانع قادر عليم حكيم (٢٢) .

وهذا القول من الباقلاني صريح في نفي ما رمي به من انه جعل

-
- ١٨ - منهاج الادلة لابن رشد ص ١٥٤ .
١٩ - المواقف للايجي ج ٣ ص ١٠ .
٢٠ - حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف ج ٣ ص ٢ .
٢١ - الانصاف للباقلاني ص ٢٢ .
٢٢ - الانصاف للباقلاني ص ٣٠ .

الإيمان بالمقدمات العقلية - كاثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وعدم قيام العرض بالعرض وامثال ذلك مما تتوقف عليه أدلة الاشاعرة - واجبا على العباد وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها (٢٣) لأنه يرى أن ما فرضه الله على جميع العباد هو النظر والتأمل في مخلوقاته وأنه يؤدي بهم إلى الإيمان بالله عز وجل .
هذا وقد وجه إلى الباقلاني اعتراض مؤداه أنه ليس من الضروري أن يكون للعالم المحدث فاعل أحدثه فقد يكون العالم فاعلا لنفسه .

يجيب الباقلاني على هذا الاعتراض بأنه من المستحيل أن يكون العالم فاعلا لنفسه وذلك « لأن منه الموات والأعراض أي الجمادات التي لا حياة فيها فلا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها ولا تغيرها لأن من شرط الفاعل أن يكون خيا قادرا فبطل كونها محدثة لنفسها بل لها محدث أحدثها .

وكذلك فانا وجدنا الانسنان وهي الحي القادر العاقل اكمل الموجودات وقد كان في ابتداء أمره نقطة ميتة لا حياة فيها ولا قدرة ثم نقل إلى العلقة ثم إلى المضغة ثم من حال إلى حال ثم بعد خروجه خيا من الاحشاء إلى الدنيا وكان في تلك الحالة جاهلا بنفسه وتكييفه وتركيبه ثم بعد كمال عقله وتصوره وحذقه وفهمه لا يقدر أن يحدث في بدنه شعرة ولا شيئا فكيف يكون محدثا لنفسه وناقلا لها من صورة إلى صورة وهو في حالة نقصه .

ولم يبق الا أن له محدثا أحدثه ومصورا صورة وناقلا نقله (٢٤)

٢٣ - مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥ .

٢٤ - الانصاف للباقلاني : ص ٣١ .

ولا يخفى أن هذا القول من الباقلاني يكاد يكون ترديدا لما قاله الأشعري في استدلاله على وجود الله تعالى .

في الواقع أن الأصل الأول - وهو حدوث العالم - إذا كان نظريا يحتاج إلى اثباته بالبراهين فإن الأصل الثاني وهو أن كل حادث لا بد له من محدث - أمر ضروري في العقل يجب الإقرار به ولا ينبغي التوقف فيه (٢٥) .

٢ - الدليل الثاني :

وقد عبر الباقلاني عن هذا الدليل بقوله : « ويدل على وجود الله علمنا بصحة قبول كل جسم من أجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب وصحة كون المربع منها مدورا وكون المدور مربعا وكون ما هو بصورة بعض الحيوان بصورة غيره وانتقال كل جسم عن شكله إلى غيره من الأشكال ، فلا يجوز أن يكون ما اختص فيها بشكل معين مخصوص إنما اختص به لنفسه أو لصحة قبوله له ، لأن ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له في وقت واحد حتى يجتمع جميع الأشكال المتضادة وفي فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول ووجوب العلم بأن كل ذي شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلف الفه وقاصد قصد كونه كذلك (٢٦) وهذا الدليل هو نفس الدليل الذي سمي عند المتكلمين بدليل إمكان الأعراض الذي يتلخص في أن الأجسام متماثلة لتركيبها من جواهر متماثلة فاختصاص كل جسم بما له من الصفات جائز ، فلا بد في التخصيص من مخصص له (٢٧) .

٢٥ - الاقتصاد والاعتقاد للغزالي : ص ١٦ .

٢٦ - التمهيد للباقلاني : ص ٤٥ .

٢٧ - المواقف للإيجي : ج ٣ ص ٤ .

والفرق بين دليل حدوث الاعراض ، ودليل امكان الاعراض ان
الحاجة الى الفاعل في الاول انما هو في الخروج من العدم الى الوجود ، في
الثاني اختصاص الجواهر ببعض الاعراض دون بعض مع استواء نسبتها
الى الكل (٢٨) .

ويمكن القول بأن هذا الدليل أيضا دليل قرآني لأن فيه إشارة الى
العناية الالهية التي حدثت لكل شيء من مخلوقات الله شكل معين به
تتحقق الغاية المطلوبة منه .

وقد اشار الجرجاني الى أن هذا الدليل مما استدل به موسى عليه
السلام حيث قال : « ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » أي أعطى
صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به (٢٩) .

وفي الحقيقة أن هناك آيات قرآنية كثيرة تشير الى هذا المعنى ، منها
على سبيل المثال قوله تعالى : « الم نجعل الارض مهادا ، والجبال
اوتادا ، وخلقناكم أزواجا ، وجعلنا نومكم سباتا ، وجعلنا الليل لباسا ،
وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا ،
وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حبا ونباتا وجنات الغافا (٣٠) » ،

وهذا الدليل - كما رأينا - وقد أستعمله الباقلاني قبل الجويني
فلا يصح إذن نسبته الى الجويني كما ذهب الى ذلك ابن رشد (٣١) .
وأخيرا ، لقد وجدنا هذا الدليل قد تعرض لنقد قاس من قبل
الدكتور محمود قاسم فقد أخذ جزءا من هذا الدليل ، وعرضه بصورة

٢٨ - حاشية عبدالحكيم السيالكوتي على شرح المواقف ج ٣ ص ٤ .

٢٩ - شرح المواقف للسيد شريف الجرجاني ج ٣ ص ٤ .

٣٠ - سورة النبا من ٦-١٦ .

٣١ - مناهج الادلة لابن رشد ص ١٤٤ .

مبتورة ثم بنى عليه نقده ، فقال : ينحصر هذا الدليل في القول : بأن العالم بجميع ما فيه ، يمكن أن يوجه على حال مختلفة تماما عما هو عليه ، فمن الممكن أن تنعكس حركاته رأسا على عقب فتصبح الحركة الشرقية غربية ، والغربية شرقية ، ومن الجائز أن يصعد الحجر الى اعلى بدلا من أن يسقط نحو الارض ، وليس هناك ما يحول عقلا في ظن أصحاب هذا الدليل ، دون أن يحتل الكون بأسره مكانا آخر في الفضاء غير الذي يشغله في الوقت الحاضر .

ثم يقول : « وقد نسي هؤلاء أمرا له خطره وهو أننا اذا كنا تجهل السبب في ان الحركة شرقية أو غربية ، فليس معنى ذلك أن هذا السبب غير موجود ثم نسب الى الاشاعة القول بأن العالم الحالي ليس أفضل منه ، اذ ليس مكلفا بفعل الاصلح عند الاشاعة (٣٢) » .

أقول : أن هذا النقد الموجه الى هذا الدليل جانبه الصواب من ناحية ، وجانبه الانصاف من ناحية أخرى ، وذلك للأسباب التالية :

١ - لم يعرض الدكتور قاسم هذا الدليل بكامله ، ويناقشه وينسب الأسباب الدافعة للإشاعة لالتزامه والتمسك به ، بل أخذ صدر هذا الدليل ، وبنى عليه نقده وهذا مما يظهر تعامله على الإشاعة بشكل سافر .

٢ - من المعلوم أن الإشاعة يقولون بأن العالم بجميع ما فيه ممكن بمعنى أن وجوده وعدمه سواء ، وأن الذي رجح وجوده على عدمه هو الله سبحانه ، وأن وجود ، معلق بمشيئة الله وإرادته ولا يوجبون على الله سبحانه وتعالى شيئا .

٣٢ - مقدمة مناهج الأدلة للدكتور محمود قاسم : ص ١٥ .

فاذا كان وجوده ممكنا معلقا بمشيئته تعالى فهل كان يمكن ان يوجد لو لم تتعلق بوجوده مشيئة الله تعالى ؟

ولا شك ان تجويزهم لاختلاف العالم وأوضاعه عما هي عليه الآن بطريق الأولى لو تعلقت بذلك مشيئته تعالى .

٢ - ان قول الدكتور قاسم أن الاشاعرة ينفون أسباب الحركات السماوية ليس بصواب فإنهم لا ينكرون وجود الأسباب للحركات السماوية وغيرها الا أنهم يرون أن هذه الأسباب عادية جعلها الله سبحانه وتعالى مقارنة لوجود المسببات فالمؤثر الحقيقي هو الله تعالى ، وهم في الواقع انما ينكرون وجود الأسباب والعلل الطبيعية التي لا تتخلف عنها المسببات كما يقول بذلك الفلاسفة الطبيعيون وغيرهم .

وعلى هذا فإن الأسباب والمسببات جميعا اذا كانت يخلق الله تعالى وتحت مشيئته عند الاشاعرة فلا غرابة اذا ذهبوا الى أن للعالم أو جميع الاجسام كان من الممكن ان يكون على حال مختلفة عما هو عليه .

ولا شك ان القول بأن العالم منوط بمشيئته تعالى وإن الله خالق كل شيء ليس مما انفرد به الاشاعرة بل هو متفق عليه بين أهل السنة جميعا ، وهو يتفق مع الاسلام وإن عكس هذا القول هو الذي يضاد الاسلام ، ويخالفه ، لا كما قال الدكتور قاسم : أن هذا الدليل لا يسير في الاتجاه السليم للعقيدة الاسلامية .

٤ - ماذا يريد الدكتور قاسم بقوله : " ان الاشاعرة يرون انه من الجائر أن الله كان يستطيع ان يخلق عالما أفضل منه ، اذ ليس

مكلفا بفعل الاصلح ؟

هل يريد ان يقول : ان الله لم يكن يستطيع ؟ واليس عدم الاستطاعة عجزا ؟ وهل المولى عز وجل يعجزه شيء ؟ ثم هل يرى الدكتور قاسم ان الله مكلف بفعل الاصلح ؟ انه تعبير غريب حقا ، ولا اظن انه يجيل المدلول اللغوي لكلمة التكليف فان التكليف في اللغة الزام ما فيه كلفة والمكلف هو الملزم بما فيه كلفة فمن الذي الزم الباري عز وجل فعل الاصلح ؟

هذه الكلمة لا يجوز استعمالها لله سبحانه ابدأ لانها تتناقض مع الالهية تماما ، ولا اظن ان احدا من الفلاسفة أو المعتزلة أو غيرهم استعمل هذه الكلمة لله تعالى ولا ابن رشد الذي يحب الدكتور قاسم ان يتظاهر بأنه رشدي أكثر من ابن رشد نفسه ولكن يبدو أنه جرد هذه الكلمة من مدلولها اللغوي فانزلها منزلة ما يجري بين الناس في محاوراتهم .

وخلاصة القول اني لا اتفق معه في نقده للاشاعة وارى انه متحامل عليهم في هذه المسألة وفي غيرها من المسائل وهو - كما قال احد الباحثين - لم ينظر الى المذهب الاشعري متصلا فأورد آراءهم في الله بدون أن يصلها بآرائهم في العالم الطبيعي أو في الانسان وكانت غايته ان يبين تهافت الآراء الاشعرية فأخذ كل جانب من هذه الآراء على حدة وحاول ان يحطم كل واحد منها على حدة أيضا (٣٣) .

٣ - الدليل الثالث :

وهذا الدليل قائم على فكرة وجود نظام وترتيب في الموجودات وذلك

٣٣ - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام للدكتور على سامي النشار

لأننا نعلم - كما يقول الباقلاني - بتقديم بعض الحوادث على بعض ، وتأخر بعضها عن بعض مع العلم بتجانسها وتشاكلها فلا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدما لنفسه لأنه لو تقدم لوجب تقدم كل ما هو من جنسه معه وكذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه ، لم يكن المتقدم منها بالتقديم أولى منه بالتأخر ، وفي العلم بأن المتقدم من التماثلات بالتقدم أولى منه بالتأخر دليل على أن له مقدما قدمه ، ومعجلا عجله في الوجود مقصورا على مشيئته (٣٤) .

وقد أخذ إمام الحرمين هذا الدليل من الباقلاني وصاغه صياغة أخرى اثبت بها أن وجود الحوادث في أوقاتها المتعينة جائز وليس بواجب والدليل على ذلك « أن ما كان بعد أن لم يكن واختص كونه بوقت فلا يخلو أما أن يقدر وجوده في الوقت المعين واجبا أو جائزا فان قدر وجوده في الوقت المخصوص واجبا متعينا كان ذلك باطلا لأنه لو وجب له الوجود في وقت مخصص لما كان هو بوجوب الوجود له أولى من سائر ما يماثله اذ من حكم التماثلات استواءها في الواجبات والجائزات فلو وجب الوجود لجوهر في وقت لزم ذلك في كل جوهر حتى توجد الجواهر دفعة واحدة وكذلك القول في الأعراض المتجانسة ، فلما وجدنا التماثلات يتقدم بعضها ويتأخر بعضها استبان بذلك أن الوجود غير واجب بشيء منها (٣٥) .

فدل ذلك على أن هذا الترتيب والنظام الذي نراه بين وجود الحوادث لم ينبعث من نفسها بل من خارجها ، لان الترتيب والنظام بين

٣٤ - الانصاف ص ٣١ والتمهيد ص ٤٥ .
٣٥ - الشامل للجويني ج ١ ص ٢٦٣ .

امور متجانسة لا يكون الا بمرتب ومنظم ، وهذا المرتب والمنظم انما هو الله سبحانه وتعالى الذي اوجد كل شيء بقدرته ورتبه حسب مشيئته .
ومن المعروف ان فكرة وجود ترتيب ونظام في العالم تعتبر البرهان الرابع على الثبات وجود الله عند القديس توماس الاكوينى الذى عاش بعد الباقلاني باكثر من قرنين (٣٦) .

هذه هي الادلة التي ساقها الباقلاني لاثبات وجود الله تعالى ، ولكن من الطبيعي ان يثار هنا سؤال وهو : اليس الايمان بوجود الله فطريا مركزا في نفوس الناس ، وان الفطرة السليمة تشهد بوجوده قال تعالى : « ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم » (٣٧) .

فلماذا اذن اهتم المتكلمون ومنهم الباقلاني بالاستدلال على وجوده تعالى ؟

ويمكن ان يجاب عن هذا بأن المتكلمين اهتموا بذلك لسببين هما :

١ - لأن المتكلمين لم يتفقوا كلهم على أن الله يعرف بالضرورة وانما ذهب

كثير منهم الى أنه يعرف بالنظر والاستدلال فلذلك اهتموا كلهم

- القائلون بأنه ضروري والقائلون بأنه نظري - بالاستدلال على

وجوده لا لأنه يحتاج اليه أصحاب الفطر السليمة ، بل لكي تكون

هذه الاستدلالات عونا لاصحاب العقيدة لكي يستعينوا بها للرد

على الدهريين والملحدین الذين يجحدون الصانع المدبر للعالم .

٢ - من المعروف ان الايمان بوجود الله عز وجل كان موجودا في أصل

الفطرة البشرية ، وان الانبياء جميعا كانوا يبشرون بالتوحيد

٣٦ - مذاهب الاسلاميين للدكتور عبدالرحمن بدوي ج ١ ص ٦٠٣ .

لا بالاستدلال على وجوده لأن الإنسانية لم تكن تنحرف بالعقيدة بعد موت الرسول من التوحيد الى الألحاد بل كانت تنحرف من التوحيد الى الشرك وما كان للألحاد وجود قبل الحضارة اليونانية القديمة ، ونشأ الألحاد - انحرافا فطريا - مع الحضارة اليونانية القديمة (٣٨) واخذ يسري الألحاد الى الفكر البشري بعد الحضارة اليونانية وظهر الدهريون الذين جحدوا انصانع وقالوا : « ان العالم كان في الازل اجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة ، واصططكت اتفاقا فحصل عنها العالم بشكله الذي نراه عليه ودارت الاكوار وكرت الادوار ، وحدثت المركبات (٣٩) » .

ومن ثم اهتم المتكلمون بقضية الاستدلال على وجوده تعالى بأدلتهم الكلامية التي تتجه نحو حدوث الجواهر والاعراض او امكانهما كما رأيناها عندهم .

ومع هذا فقد تعرضت هذه الأدلة لانتقادات كثيرة أهمها ما وجهه ابن تيمية اليها ويمكن تلخيصه فيما يلي :-

- ١ - ان الاستدلال على أصول الدين لا يكون بغير الكتاب والسنة .
- ٢ - ان المتكلمون تركوا أدلة القرآن على اثبات الله مدعين انها أدلة خطابية تعتمد على مقدمات اقناعية تقنع الجمهور لا الخاصة فجاءت أدلتهم لا تقنع جمهورا ولا خاصة .

- ٣ - ان الاستدلال بحدوث الاعراض على حدوث الاجسام لا يثبت المحدث وهو الله تعالى دليل مبتدع في الشرع وباطل في العقل .

٣٧ - الزخري : ٩٠ .

٣٨ - الاسلام والعقل للدكتور عبدالحليم محمود : ص ٩٩ .

٣٩ - نهاية الاقدام للشهرستاني : ص ١٢٣ .

الإيمان بالمقدمات العقلية - كاثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وعدم قيام العرض بالعرض وامثال ذلك مما تتوقف عليه أدلة الإشاعة - واجبا على العباد وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها (٢٣) لأنه يرى أن ما فرضه الله على جميع العباد هو النظر والتأمل في مخلوقاته وأنه يؤدي بهم إلى الإيمان بالله عز وجل .
هذا وقد وجه إلى الباقلاني اعتراض مؤداه أنه ليس من الضروري أن يكون للعالم المحدث فاعل أحدثه فقد يكون العالم فاعلا لنفسه .

يجيب الباقلاني على هذا الاعتراض بأنه من المستحيل أن يكون العالم فاعلا لنفسه وذلك « لأن منه الموات والأعراض أي الجمادات التي لا حياة فيها فلا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها ولا لغيرها لأن من شرط الفاعل أن يكون خيا قادرا فبطل كونها محدثة لنفسها بل لها محدث أحدثها .

وكذلك فانا وجدنا الانسان وهي الحي القادر العاقل اكمل الموجودات وقد كان في ابتداء أمره نقطة ميتة لا حياة فيها ولا قدرة ثم نقل إلى العلة ثم إلى المضغة ثم من حال إلى حال ثم بعد خروجه خيا من الاحشاء إلى الدنيا وكان في تلك الحالة جاهلا بنفسه وتكوينه وتركيبه ثم بعد كمال عقله وتصوره وحذقه وفهمه لا يقدر أن يحدث في بدنه شعرة ولا شيئا فكيف يكون محدثا لنفسه وناقلا لها من صورة إلى صورة وهو في حالة نقصه .

ولم يبق الا أن له محدثا أحدثه ومصورا وصورة وناقلا نقله (٢٤)

٢٣ - مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥ .

٢٤ - الانصاف للباقلاني : ص ٣١ .

لا نستطيع ان ننكر بحوث الكلامين في اثبات وجود الله ، ودورهم الكبير في نقاش اصحاب العقائد والنحل التي لا تؤمن بالله أو بالكتاب اصلا ، وقد جابه المتكلمون كثيرا من انواع الملحددين والمتشككين واصحاب الاديان الاخرى لا سيما بعد اتساع الفتوحات الاسلامية ، واصطدام المبادئ الاسلامية بفلسفات تلك البلاد المفتوحة ، فكان لا بد لعلماء الاسلام ان يدرسوا تلك الفلسفات ويفهموها حتى يردوا عليها ويفندوها وان يدافعوا عن العقائد الاسلامية ببرهان العقل كما كان يفعل مخالفو الاسلام في ذلك الحين في دفاعهم عن عقائدهم فكانت الحاجة تقتضي ان يقاوموهم بنفس اسلحتهم وان يخاطبوهم بنفس الاساليب الكلامية التي افوها واتقنوها ، ولم يكن عندئذ مجال لجدال هؤلاء الخصوم بالادلة القرآنية لان هؤلاء الخصوم كانوا يرفضون اعتماد هذه الادلة أساسا للنقاش .

ولكن يمكن ان يؤخذ على المعتزلة انهم بدأوا حياتهم الاولى يدرسون العلوم الفلسفية لكي يؤيدوا بها العقائد الايمانية لكن لما تغلغل اثر هذه العلوم في نفوسهم تراءى لهم ان هذه العلوم العقلية تمثل جانبا من الحقيقة فاعتقدوا ان العقل والنقل جزآن من حقيقة واحدة بيد أنهم لم يقفوا عند هذا الحد وكانوا كلما ازدادوا تعمقا في الفلسفة ازدادوا ابتعادا عن الادلة النقلية حتى ادى بهم الامر الى أن يفضعوا النقل للعقل ، فقالوا : اذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل لأنه اساس النقل (٤١) وكان النظام يرى ان حجة العقل تتسفع الاخبار ولذلك كان يرفض الاحاديث النبوية التي كان يستبشعها من جهة العقل (٤٢) واثبت

٤١ - الصواعق المرسلة لابن القيم ج ١ ص ١٣٣ .
٤٢ - تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة : ص ٥٣ .

الجبائي فولده شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية الى المسائل والاحكام
التي لا يتطرق اليها عقل ، ولا يهتدي اليها بغير السمع (٤٣) .

أقول : يمكن أن يؤخذ على المعتزلة جرأتهم هذه على الادلة السمعية
وغلوهم المشين الا أن المتكلمين من الاشاعرة لا أرى غبارا على مسلكهم
فإنهم يعتبرون العقل خادما للنقل ويأخذون اصول عقائدهم من الادلة
السمعية ولكنهم يدافعون عنها بوسائلهم العقلية الكلامية ، فلذلك لا أرى
أنهم يستحقون هذا الهجوم الذي نراه في كتابات ابن تيمية وتلاميذه
رحمهم الله جميعا ونفحنا من بركاتهم .

وبعد ان انتهينا عن الحديث عن وجود الله والاستدلال عليه ،
نتحدث عن وحدانيته تعالى .

المبحث الثاني

الوحدانية

اشتركت الاديان السماوية كلها في عقيدة التوحيد فلم يأت نبي من الانبياء الا وبشر بالتوحيد ، ولكن الانسانية كانت تنحرف بالعقيدة بعد موت الرسول من التوحيد الى الشرك وكان جوهر رسالات الانبياء السابقين ، الدعوة الى التوحيد ونفى الشرك وقد قص القرآن الكريم علينا فيما يتعلق برسالة نوح : « ولقد ارسلنا نوحا الى قومه اني لكم نذير مبين ان لا تعبدوا الا الله اني اخاف عليكم عذاب يوم اليم » (١) .

وفي رسالة صالح : « والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره » (٢) .

وفي رسالة : شعيب « والى مدين اخاهم شعيبا : قال يا قوم اعبدوا ما لله ما لكم من اله غيره » (٣) .

وهكذا في رسالة جميع الانبياء اذ يقول الله تعالى في تعميم مطلق : « وما ارسلنا من قبلك من رسول نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون » (٤) .

الى ان جاء الاسلام فكانت الثورة ضد الشرك وتحطيم الاصنام من الكبيرة في الرسالة الاسلامية (٥) .

١ - هود : ٢٥ و ٢٦ .

٢ - هود : ٥٠ .

٣ - هود : ٨٤ .

٤ - الانبياء : ٢٥ .

٥ - الاسلام والعقل للدكتور عبدالحليم محمود : ص ٩٩ .

واذ اكان المسلمون جميعا فلاسفة ومتكلمين قد اتفقوا على عقيدة التوحيد فقد اختلفت طريقة الفلاسفة عن طريقة المتكلمين في الاستدلال على ذلك كما يتضح فيما يلي :

١ - طريقة الفلاسفة :

نفى الفلاسفة الكثرة عن الباري عز وجل بحسب الاجزاء بأنه يتركب من جزأ أو أكثر وكذلك نفوا ان يكون معه اله آخر فاستدلوا على نفي التركيب بأنه لو كان مركباً من اجزاء لاحتاج الكل الى جزئه بالضرورة لأنه لا يوجد الكل الا بوجود اجزائه والاحتياج علامة الحدوث .

واما في استدلالهم على نفي تعدد الاله فقالوا : لو كان الواجب مشتركاً بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاتينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركيب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال (٦) .

وتوضيح هذا القول : ان الوجوب هو عين الواجب وليس امراً زائداً عليه عارضاً له حتى يمتاز به ، فاذا تعدد الواجب كانت ماهية كل واحد عين ماهية الآخر فلا بد لكل واحد من أمر يمتاز به لكي يمكن التعدد .

ولكن يرد على هذا الدليل أنه غير تام لأن الوجوب مفهوم كلي يصدق على افراد وهي هذا الوجوب الخاص وذاك الوجوب الخاص كمفهوم الحيوان الذي يصدق على الانسان والفرس مثلاً ، والذي يتصور

كونه عين الماهية هو الوجوب الخاص فلا يلزم من تعدد الواجب حينئذ الاتحاد في الماهية ، لأنه انما يلزم ان لو كان الوجوب نوعا افراده متحدة الحقيقة كالانسان المشترك فيه زيد وعمر فلا بد من أمر يميز افراده عن بعضها وهو التشخص الخاص والا لم يتحقق تعددها .

اما اذا كان الوجوب جنسا افراده مختلفة الحقيقة فلا يتصور انها عينه حتى تحتاج الى مميز آخر (٧) .

٢ - طريقة المتكلمين :

واما المتكلمون فقد اعتمد معظمهم على برهان التمانع الذي استنبطوه من قوله تعالى « لو كان فيها آلهة الا الله لفسدت^(٨) » ويمكن ان نلخص هذا الدليل في أنه لو كان للعالم آلهان لتمكن ان يحصل بينهما تمنع وتغالبا بأن يريد احدهما مثلا حركة زيد والآخر سكونه فعندئذ تتصور عدة احتمالات فاما ان يحصل مرادهما جميعا وهذا محال لأنه يستلزم الجمع بين الضدين أو يحصل مراد احدهما فيكون الذي حصل مراده الها والآخر عاجزا لا يصلح للآلهية ، وأما أن لا يحصل مرادهما جميعا فيلزم عجزهما والعاجز لا يكون آله^(٩) .

٣ - طريقة الباقلاني :

لا يختلف الباقلاني عن غيره من المتكلمين في الاعتماد على الآيات القرآنية في مسألة التوحيد ، لأنه لا خلاف بينهم في امكان اثبات الواحدانية

٧ - انظر مطالع الانظار للاصفهاني : ص ٣٣٩ .

٨ - الانبياء : ٣٢ .

٩ - الملح للاشعري : ص ٢٠ .

بأن دلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد (١٠) وكذلك اعتمد الباقلائي على برهان التمانع فهو اذن قد اعتمد على نوعين : سمعي وعقلي . فقال في دليله السمعي : أن صانع العالم جلت قدرته واحد واحد فمعنى ذلك أنه ليس معه إله سواه ولا من يستحق العبادة إلا إياه ولا نريد بذلك أنه واحد من جهة العدد فقط ، ولكن نريد أنه لا شبيه له ولا نظير ، وأنه ليس معه من يستحق الآلهية سواه وقد قال تعالى : « إنما إله واحد » (١١) ومعناه : لا إله إلا الله . ثم يقول الباقلائي : والدليل على أن صانع العالم على ما قررناه : قوله تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » والدليل المعقول مستنبط من هذا النص المنقول ، فإنا نرى الأمور تجري على نمط واحد في السموات والأرض وما فيهما من شمس وقمر وغير ذلك ولو كانا اثنين أو أكثر فلا بد أن يجري خلاف أو تغير من أحدهما على الآخر . وقد بينه سبحانه وتعالى فقال « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا » (١٢) . وإما الدليل العقلي عند الباقلائي فهو استدلاله ببرهان التمانع ولا يختلف في ذلك عما ذكره الأشعري في اللمع الذي سبق أن ذكرنا ملخصه فلذلك لا حاجة إلى إعادته .

لكن برهان التمانع هذا قد وجه إليه اعتراض وهو أنه يعتمد على افتراض فكرة الخلاف بين الآلهين، وهناك احتمال آخر قائم وهو أن يتفقوا ولا بد من إثبات هذا الاحتمال أيضا حتى يتم الدليل وقد ذكر ابن رشد أن وجه

-
- ١٠ - المواقف للأيجي : ج ٣ ص ٣٦ .
 ١١ - الاعراف : ١٧١ .
 ١٢ - الانصاف للباقلاني : ص ٣٣ .

الضعف في هذا الدليل هو أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا ، قياسا على المريدين في الشاهد يجوز أن يتفقا والاتفاق اليق بالالهة من الخلاف، وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع (١٣) .

وقد رد الباقلاني على مثل هذا النقد فقال : إن القول باتفاقهما في الإزادة يؤدي إلى أحد أمرين : أما أن يكون ذلك لقول أحدهما للآخر : لا ترد إلا ما أريد فيصير أحدهما أمرا والآخر مأمورا ، والمأمور لا يكون الها ، والآمر على الحقيقة هو الإله ، أن يكون واحد منهما لا يقدر أن يريد إلا ما إرادته الآخر ، فدل ذلك على عجزهما إذ لم يتم مراد واحد منهما إلا بإرادة الآخر معا وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الإله واحد (١٤) .

وفي رأيي أنه لو أمكن وجود الهين فلا يمكن الاتفاق بينهما قطعا ، وذلك لأن ذات الإله تقتضي التفرد بالعلبة المطلقة ، والسلطان التام وليس هذا أمرا عاديا فقط بل هو أمر عقلي تقتضيه طبيعة الإله ، بحيث لا يتصور انفكاكه عنها والا لم يكن آلهة كاملا فالإله يجب أن يتصف بالنهاية العظمى التي لا حد لها من الكمال .

ولا شك أن النهاية العظمى من صفة السلطان هي أن تكون سلطته تامة لا ينافعه فيها غيره ، ولا يكون لأحد معه قدرة قاهرة والا كان سلطانة ، ناقصا حتما ، فيكون هو ناقصا أيضا فإذا وجد الهان كل واحد

١٣ - مناهج الأدلة لأبن رشد : ص ١٥٧ .

١٤ - الانصاف للباقلاني : ص ٣٤ .

منهما تقتضي ذاته التفرد بالسلطان المطلق كان من المحال اتفاقهما لأن
ما كان من مقتضى الذات لا يتخلف عنها فمحال على الإله أن يتنازل عن
شيء من سلطانه التام فلم يوجد شيء من العالم عند ذلك كما قال
تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » أي لم توجدا رأسا ،
فالآية حجة قطعية وبرهان واضح على نفي تعدد الآلهة ، وليست حجة
اقتناعية كما ذهب إلى ذلك بعض (١٥) .

وبعد أن انتهينا من الكلام على اثبات وحدانيته تعالى نتعرض للرد
على بعض الطوائف التي لا تخلص وحدانية الله تعالى .

المبحث الثالث

الرد على بعض الطوائف

بعد ان اثبت الباقلاني وحدانية الله سبحانه في ذاته بما اقام من ادلة سمعية ونقلية عليها فانه تصدى للرد على بعض الطوائف الذين انحرفوا عن عقيدة التوحيد كالطوائف الآتية :

١ - التنوية بانواعها المخلفة (١) وهم الذين اثبتوا اصفين للعالم هما :
النور والظلمة فالنور اله الخير ، والظلمة اله الشر .

١ - تحتوي التنوية على المانوية ، والديسانية والمزدكية والمرقونية ، والكمونية ، فالمانوية هم اصحاب ماني بن ماني الحكيم السني ظهر في زمان شابور بن أردشير ، وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى عليه السلام وهم معتقدون بنبوة زرادشت والديسانية اصحاب ديسان ومعتقدهم معتقد المزدكية اصحاب مزدك الذي ظهر في عهد انوشروان وهو قدم النور والظلمة الا ان المزدكية يقولون : النور عالم حساس وأنه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى وان ما يفعله بحكم الاتقان والخبط والديسانية يخالفونهم في ذلك ويقولون : ما يحدث من الشر كائن عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق .

وأما المرقونية فقد وافقوا هؤلاء في اثبات النور والظلمة وخالفوهم في اثبات اصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة ، قالوا : وذلك الاصل دون النور في المرتبة وفوق الظلمة .

وأما الكمونية فقالوا : اصول العالم ثلاثة : النار والماء والارض ، فالنار خير بطبيعتها يصدر منها الخيرات المحضة والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة وما كان متوسطا فمن الارض ، وهؤلاء هم المعتقدون في النار وعن مذهبههم نشأ اتخاذ بيوت النار في البلدان وعبادتها تعظيما لها . انظر حاشية السيالكوتي عبد الحكيم على شرح المواقف : ج ٣ ص ٣٦ .

٢ - المجوس : الذين يقولون : ان الشيطان خلق من تفكير الله فكسرا رديثا وأنه هو الذي يصدر منه الشر .

٣ - النصارى الذين قالوا بالتثليث والاتحاد .

لقد اهتم معظم المتكلمين بالرد على هذه الطوائف وتقنيد شبهاتهم في البلاد التي فتحها الله على المسلمين وكان أصحاب هذه الديانات يعيشون في تلك البلاد ، وكان من الطبيعي أن يحصل الاحتكاك والاصطدام بين عقيدة المسلمين وهي عقيدة التوحيد وبين هؤلاء الذين بقي كثير منهم على دياناتهم ، لذلك كان لا بد لعلماء المسلمين ان ينهضوا للدفاع عن عقيدتهم .

وقد ابلى المعتزلة في هذا الضمار بلاء حسنا وكان رجالهم الاوائل لهم جهد مشكور في الدفاع عن التوحيد تجاه المجوسية ، والسمنية والدهرية ، والثنوية بفرقها المتعددة (٢) .

وقد شارك الباقلاني في هذا الميدان فرد على هؤلاء الطوائف ردا يدل على سعة علمه وعمق معرفته بمختلف الفرق وادلتها .

الثنوية :

استدل الثنوية القائلون بوجود اصلين قديمين : احدهما نور والآخر ظلام على وجهة نظرهم هذه بما يلي :-

اننا وجدنا جميع الاجسام لا تنفك من أن تكون من ذوات الظل ، أو ليست من ذوات الظل كالنار ، والنور النيرين ، وغير ذلك من الاجسام التي لا ظل لها وما كان من هذا القبيل فهو من اشخاص النور وما كان من الاول فهو من اشخاص الظلام .

٢ - الانتصار للخياط : ص ١٣-١٤ .

وكذلك فإن الجسم اما خفيف صاف شأنه الارتفاع والتصاعد
واللحوق بعالمه والشوق الى معدنه ، وموضع مركزه ، أو ثقیل مظلم
شأنه الهبوط والانحدار كالحديد والصخر والارض ، وغير ذلك من
الاجسام الثقيلة المعتمدة على ما تحتها ، وما كان من هذا النوع فهو من
اشخاص الظلام ، والاول الخفيف من اشخاص النور ، فدل ذلك على أن
سائر اجسام العالم لا تنفك من نور وظلام (٣) .

وقد رد الباقلاني عليهم ردا مفصلا نوجزه فيما يلي :-

١ - انكر ان يكون العالم من إصليين قديمين احدهما نور والآخر ظلام ،
وقال : لا ننكر ان يكون من جملة العالم ما هو نور ، ومنه ما هو
ظلام .

غير أنه لا يجوز عندنا ان يكونا من اشخاص العالم واجسامه
القائمة بأنفسها ولا أن يكونا قديمين ولا فاعلين بالطبع ولا بالاختيار
ولا أن تكون الاجسام من النور والظلام في شيء .

واستدل على نفي جسميتهما بقوله : ان الاجسام كلها من
جنس واحد يجوز على كل واحد منها مثل ما جاز على الآخر من
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والزيادة والنقصان وغير
ذلك من الاوصاف ، فلو كان بعض الاجسام نورا مع تماثلها لكانت
كلها نورا وكذلك لو كان منها ما هو ظلام لكانت كلها ظلاما ، كما
انه لو كان منها ما هو حركة أو سكون أو اختزاج أو تباين أو
إرادة أو علم لكانت كلها كذلك لتماثلها .

وفي فساد هذا دليل على أن الاجسام كلها جنس واحد متماثل
غير متضاد ولا مختلف ليس منها نور ولا ظلام ولا اجتماع ولا
افتراق ولا حركة ولا سكون فبان بذلك أن النور والظلام هما
السواد والبياض اللذان يوجدان بالاجسام وانهما من جملة
الاعراض ، وبعض العالم ، وليسا بكل العالم ، ولا مريدين ولا
قائمين بأنفسهما .

ثم استدل الباقلاني على نفي كونهما قديمين بانهما متضادان يجوز
أن يكون الشخص مرة مضيئا نيرا ومرة أسود مظلما ولا يجوز أن يكون
شيء الجسم ونوره موجودا به في حال وجود سواده وظلامه ، كما لا يجوز
أن تكون حركته موجودة في حال سكونه ، فدل ذلك على أنهما يحدثان
ويتجددان على الاجسام ويبطل النور في حال وجود الظلام ، كما تبطل
الحركة عند مجيء السكون .

ثم استدل على أن النور والظلام لا يجوز أن يكونا فاعلين بالطباع
ولا بالاختيار لخير ولا شر ، ولا نفع ولا ضرر ، بأنه قد ثبت أن الفاعل
لا يكون الا حيا قادرا مختارا وان هذه الصفات مستحقة لمعان توجد
بالموصوف لان الاعراض لا تقوم الا بالجواهر ولا يمكن ان تثبت هذه
الصفات للنور والظلمة لانهما من الاعراض وقد ثبت استحالة قيام
الاعراض بالاعراض فبطل اذن ان يكونا فاعلين .

٢ - ثم رد الباقلاني على شبهاتهم فبين أنه لا دليل لهم على دعواهم بأن
الاجسام لا تنفك اما ان تكون من ذوات الظل او ليست من ذوات
الظل أو اما ان تكون خفيفة شأنها الارتفاع أو ثقيلة شأنها
الهبوط .

وقال لهم : ما انكروتم ان يكون في اجسام العالم ما طبعه
الوقوف كالهواء وما جرى مجراه ليكون لا منحدرًا ولا متصاعداً .

ثم فند الباقلائي استدلالهم على اختلاف جنس النور والظلام
باختلاف حركات جزئياتهما صعودا وهبوطا . بأن اختلاف حركات
جزئياتهما لا يدل على عدم تجانسهما لأن العبرة ليست بجزئياتهما
بل العبرة بكليتيهما فأن وقوف كلية الظلام والنور في عالمهما
وموضع مركزهما ، وعدم تحركهما في محلها دليل على تماثلهما
وتجانسهما وإتفاق طباعتهما .

ثم عارضهم بقول بعض اصحاب الطبائع الذين ذهبوا الى أن
العالم بأسره متكون من طبائع اربع : حرارة وبرودة ورطوبة
ويبوسة .

واذا قالوا : ان سائر الاجسام المركبة من الطبائع الاربع لا يخلو
ان تكون ذوات ظل أو ليست بذوات ظل فوجب أن تكون الاجسام كلها
من نور وظلام .

عارضهم الباقلائي بأن جميع الاجسام سواء كانت من ذوات الظل
أو ليست من ذوات الظل لا تخلو ولا تنفك من الطبائع فوجب ان يكون
النور والظلام مركبا من الطبائع الاربع فلا يجدون عن هذا مقرا .

ثم رد الباقلائي على بعض فرقهم كالمركبة الذين أثبتوا أصلين
قديمين متضادين وهما النور والظلمة وأثبتوا أصلا ثالثا وهو المعدل
الجامع وسبب المزج لأن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان الا بجامع .
وقالوا : هذا المعدل الجامع دون النور في المرتبة وفوق الظلمة وتكون
العالم من امتزاج النور والظلام بواسطة هذا المعدل (٤) .

رد على هؤلاء بقوله : هذا المعدل لا يخلو اما ان يكون من جنس
النور والظلام أو من جنس أحدهما أو مخالفا لهما جميعا فان كان من
جنسهما وجب ان يكون نورا ظلما ولا يعدل بينهما وذلك محال وان كان
من جنس أحدهما فكيف يعدل بينهما وهو ضد للآخر ؟ وكيف لم يحتج الى
معدل ؟ وكيف لم يستغن الاصل الذي هو من جنسه عن معدل مثله ؟
وان كان مخالفا لهما احتاج الى معدل بينه وبينهما كحاجتهما بسبب
اختلافهما وتضادهما .

وكذلك رد الباقلاني على الديصانية الذين زعموا ان الظلام موات فعال
للشربطبعه دون النور وذلك لانهما مختلفان اختلافا ذاتيا وكان النور
حيا بذاته مصدرا للخير بذاته فينبغي ان يكون الظلام بعكسه مواتا فعلا
للشر بذاته .

فبين ان قولهم هذا يؤدي الى ان يكون الظلام محدثا لأنه لما ثبت
من قولهم ان النور قديم بذاته استحال ان يكون الظلام قديما بذاته
وهذا يبطل قولهم بقدمهما .

٣ - ثم وجه بعض الاسئلة الى الثنوية جميعهم بقصد الالزام منها :
١ - خبرونا عن قائل قال : انا ظلام ، هل يخلو ان يكون من
اشخاص النور أو من اشخاص الظلام ؟ فان قالوا : لا ، قيل
لهم : فمن ايهما هو ؟ فان قالوا : من اشخاص النور قيل
لهم : فقد كذب النور اذا في قوله : (انا ظلام) لأنه ليس
بظلام ، وهذا نقض قولكم . وان قالوا : من اشخاص الظلام
قيل لهم : فقد صدق في قوله : « انا ظلام » والصدق
والكذب من جوهر واحد ، وان جاز ذلك جاز وقوع الخير

والشر والعدل والجور من جوهر واحد .

٢ - يسألون أيضا عن خبا شيئا في موضع نسيه ، فيقال لهم .

ليس قد صار الناسي ذاكرا ووقع الذكر والنسيان مع

تضادهما واختلافهما من جوهر واحد فلم لا يجوز أيضا وقوع

العدل والجور من جوهر واحد ؟ .

فان قالوا : الواضع للشيء لم ينسسه ، وانما غليت عليه

اجزاء الظلام وذكره باق قائم .

يقال لهم : فالتاسي انما للشيء بغلبة اجزاء الظلام عليه

ذاكر له في حال نسيانه وهذا مخالف للحس والضرورة (٥) .

وهو بهذه الاسئلة يريد ان يبطل اصل فكرتهم من ان العالم

بحاجة الى جوهرى النور والظلام ، واختص بالنور بجانب

الخير والمنافع ، واختص الظلام بالشور والآلام والمفاسد ،

فالزمهم الباقلائي بهذه الاسئلة ، القول بجواز صدور

اشياء مختلفة متضادة من جوهر واحد فلا يتم لهم اذا القول

بان النور مصدر للخير فقط لا يمكن ان يصدر منه الشر

والظلام بعكسه لا يصدر منه الا الشر .

المجوس :

المجوس طائفة من الثنوية ، الا أنهم زعموا أن الاصلين ليسا

قديمين بل النور وهو الاله ازل والظلمة وهي الشيطان محدثة (٦) .

٥ - التمهيد للباقلاني : ص ٦٨ - ٧٤ .

٦ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ٢ ص ٣٨ .

١ - فريقة قالت : ان حدوث الشيطان من شكة شكها شخص من اشخاص النور في صلاته .

٢ - وفريقة قالت : انه حدث من فكر الله تعالى .

٣ - وفريقة قالت انه حدث من عقوبة عاقب الله سبحانه وتعالى بها (٧) .

وقد رد الباقلاني على هؤلاء ردا مفصلا نوجزه فيما يلي :-

١ - انكر ان يحدث فعل من الله هو الشيطان أو غيره من فكرة

فكرها أو شكة شكها أو عقوبة عاقب بها !

وذلك لأنه يستحيل الفكر والشك من القديم كما يستحيل

عليه الجهل والموت والغفلة والنوم وغير ذلك من الآفات

الدالة على نقص من جازت عليه وحدثه .

ولأنه لو كان سبحانه في أوله مفكرا متابا شاكا لاستحال

ان يعلم وان تقع منه الافعال المحكمة الدالة على العلم

والقصد .

ثم قال : ان حدوث الفعل عن عقوبة باطل أيضا لان العقوبة التي

ذكروها لو كانت ثابتة لكانت فعلا وعرضا من الاعراض ومحال وقبوع

شخص الشيطان أو غيره من العرض ، كما يستحيل حدوث سائر

الاشخاص من الاعراض .

٢ - ثم أخذ الباقلاني يناقشهم لكي يظهر لهم ما في قولهم من اخطاء

وما يترتب عليه من مفاسد فقال لهم : خبرونا عن الشك أو التفكير

أو العقوبة التي حدث منها الشيطان ، أمحدث ذلك أم قديم ؟ فان

قالوا بقديم هذه الامور الزمهم الباقلاني احالة كون الباري

عالمًا . ويجب على هذا قدم الجهل ، وكذلك الزمهم القول بقدّم
الشيطان ، لقدّم ما حدث عنه والقول بقدّم الشيطان ينقض ما
اتفقوا عليه من حدوثه .

وان قالوا : ان الشك محدث وكذلك العقوبة والفكر عند القائل
بكل واحد منهما قيل لهم : اقم محدث حدث الشك أم لا من
محدث ؟ فان قالوا لا من محدث : قيل لهم : فما يؤمنكم ان يكون
سائر الافعال والحوادث كائنة لا من محدث ؟ وفي ذلك ابطال
للصانع .

وان قالوا : من محدث حدثت هذه الامور .

قيل لهم : فمن محدثها ؟ فان قالوا : الشيطان قيل لهم : كيف
يكون الشيء قبل اصله وسببه الذي عنه وجد ، وانتم تدينون
بان الشيطان وجد من الفكر والشك .

وان قالوا : محدثها : الله ، قيل لهم : فخبرونا عن الشك
والفكرة : أشر هما أم خير ؟

فان قالوا : خير ، قيل لهم : فكيف صدر عنهما الشيطان الذي
هو شر ؟

وان قالوا : بان الشك شر لأنه ولد الشيطان الذي هو شر ،

قيل لهم : اذن قد فعل الله الخير الشك الذي هو شر ، وهو

اصل الشيطان ، وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يفعل سائر

الشروء وجميع الاشخاص الضارة من السباع والعقارب ، والهموم

والاحزان وسائر الشروء ؟ ولا يجدون عن ذلك مخرجًا .

ثم وجه الباقلاني اليهم سؤالاً لا يخلو من الطرافة مع الزامهم أن
يقروا بإمكان صدور الخير والشر من أصل واحد .
فقال لهم : هل يجوز أن يخلق الله شريراً كذاباً يعصيه ويشتمه
ويفتري عليه ؟

فان قالوا : نعم ، تركوا قولهم ، والزمهم ان لا يمنعوا كونه خالفاً
لجميع الشرور .

وان قالوا : لا ، قيل لهم : فخبرونا عن رجل كان مجوسياً
برهة من الزمان ثم تهود وانتقل عن المجوسية واكفر اهلها ، فهذا الرجل
يا ترى من خلق من ؟

فان قالوا : من خلق الشيطان قيل لهم : اذن قد فعل الشيطان
خيراً برهة من الزمان فما المانع من أن يخلق جميع الخير .
وان قالوا : من خلق الرحمن ، قيل لهم : فقد خلق البرحمن
الشرير الذي تهود وتزندق وكذب عليه ، فما المانع اذن من ان يفعل
سائر الشرور ؟ (٨) .

هكذا أثبت لهم الباقلاني بعد هذه المناقشات والالزامات أن العالم
بما فيه من خير وشر مخلوق لله تعالى وحده ، وليس هناك أصلاً ،
أحدهما يصدر منه الخير والآخر يصدر منه الشر .

النصاري :

ذهبت النصاري الى ان الله سبحانه وتعالى عن قولهم - جوهر واحد ، وأنه ثالث ثلاثة ، وعنوا بكونه جوهره أنه اصل للاقانيم ، والاقانيم عندهم ثلاثة : الوجود ، والحياة ، والعلم . ثم يعبرون عن الوجود بالآب ، وعن العلم بالكلمة ، وقد يسمونه ابنا ، ويعبرون عن الحياة بروح القدس ، ولا يعنون بالكلمة الكلام ، فان الكلام مخلوق عندهم .

ثم هذه الاقانيم هي الجوهر عندهم ، والجوهر واحد ، والاقانيم ثلاثة ، وليست الاقانيم عندهم موجودات بانفسها ، بل هي للجوهر في حكم الاحوال عند مثبتتها من الاسلاميين ، الا ان الاحوال لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ، بخلاف الاقانيم فانها صفات وجودية عند النصاري . ثم زعموا ان الكلمة اتحدت بالمسيح ، وتدرعت بالناسوت منه . واختلفت مذاهبهم في تدرع اللاهوت بالناسوت ، فزعم بعضهم ان المعنى به حلول الكلمة بجسد المسيح ، كما يحل العرض محله ، وذهبت الروم الى ان الكلمة مازجت بجسد المسيح ، وخالطته مخالطة الخمس للين (١) .

والنصاري وإن اختلفوا الى فرق كثيرة ، الا ان كبار فرقهم ثلاث :

١ - الملكية وهي أصحاب ملكا الذي ظهر بارض الروم .

قالوا : ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح ، وتدرعت بناسوته .

١ - الارشاد لامام الحرمين : ص ٤٧ .

يعني انها مازجت جسد المسيح ، كما يمازج الخمر والماء اللبن ،
وصرحوا بان الجوهر غير الاقائيم ، وذلك كالموصوف والصفة ،
فثبتوا بذلك التثليث ، واخبر عنهم القرآن (لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلاثة) (٢) .

وقالوا : ان مريم عليها السلام ولدت لها ازلما ، والقتل والصلب
وقع على الناسوت واللاهوت معا .

٢ - النسطورية : اصحاب نسطور (٣)

قال : ان الله تعالى واحد ، ذو اقائيم ثلاثة : الوجود والعالم
والحياة . وهذه الاقائيم ليست زائدة على الذات ، ولا هي هو
واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق الامتزاج
كما قالت الملائكية ، ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية ،
ولكن كاشراق الشمس في كوة على بلورة ، وظهور النقش في
الشمع اذا طبع بالخاتم ، أي أن الاتصال بينهما معنوي .
وقالوا : ان الصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته ، لا من جهة
لاهوته ، لأن الاله لا تحله الآلام .

٣ - اليعقوبية : اصحاب يعقوب ، الذين قالوا بالاقائيم الثلاثة . الا
إنهم قالوا : انقلبَت الكلمة لحما ودما ، فصار الاله هو المسيح ،
وعنهم اخبر القرآن الكريم (لقد كفر الذين قالوا ان الله هو

٢ - المائة : آية ٧٣ .

٣ - ظهر نسطور في اوائل القرن الثاني الميلادي ، وجلس على كرسي
البطريركية في بيزنطة ، واعلن مذهبه في طبيعة المسيح ، وقد اثار
عليه ثورة كبرى في العالم المسيحي وقتئذ . نشأة الفكر للنشار
ج ١ ص ٩٤ .

المسيح ابن مريم (٤) .

وقالوا : في القتل والصلب انه وقع على الجوهر السذي هو من جوهرين ، ولو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد (٥) .

ويرى الشهرستاني ان (فولوس) هو الذي شوه صورة المسيح ورفعته الى درجة اله ، وكان يكتب اليونانيين بان مكان عيسى عليه السلام ليس كمكان سائر الانبياء ، وينقل عن المسيح ان الرب خاطبه بقوله : أنك أنت الابن الوحيد ، ومن كان وحيدا كيف يمثل بواحد من البشر (٦) . وفولوس هذا هو القديس (بولص) وقد كان يهوديا ثم اعتنق المسيحية ولم يكن مقبولا عند بقية القديسين . الا ان القديس برنابا شهيد له بصحة ايمانه ، ثم اختلف معه برنابا لما رأى منه بعض الانحرافات في العقيدة المسيحية ، وكان برنابا يندد في انجيله بأقوال بولص هذا (٧) .

واذا كان (بولص) واتباعه قد شوهوا صورة المسيح ، فان القرآن الكريم صحح هذه الصورة ، ورسم للمسيح صورته التي تليق به كنبى مرسل من اولى العزم ، وقرر القرآن ان المسيح انسان مخلوق خلقه الله كما خلق آدم من تراب (اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم ، وجيها في الدنيا والآخرة ، ومن المقربين ، ويكلم الناس في المهد ، وكهلا من الصالحين ، قالت رب انى

٤ - المائة : آية ٧٢ .

٥ - انظر : الملل والنحل للشهرستاني : ج ٢ ص ٢٥-٣٢ .

٦ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ٢ ص ٢٦ .

٧ - انظر : محاضرات في النصرانية للمسيح محمد ابو زهرة : ص ٦٨-٧١

يكون لي ولد ولم يمسنني بشر ، قال كذلك الله يخلق ما يشاء ، اذا اقتضى امرًا فانما يقول له كن فيكون (٨) .

وقرر في آية أخرى : (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم ، خلقه من تراب ، ثم قال له كن فيكون) (٩) .

وفي آية أخرى : (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ، ولا الملائكة المقربون ، ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر ، فسيحشرهم اليه جميعا) (١٠) .

ثم قرر القرآن أنه انسان تظهر عليه العوارض البشرية من أكل ، وما يستتبع هذا من ظواهر انسانية (ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل ، واهم صديقة كانا يأكلان الطعام ، انظر كيف نبين لهم الآيات ، ثم انظر انى يؤفكون) (١١) .

واخيرا قرر نهايته وموته كما مات غيره من البشر ، وسجل اقراره بانه برى مما حصل بعده من انحراف في العقيدة المسيحية ، (واذا قال الله يا عيسى بن مريم اأنت قلت للناس اتخذوني واممي الهين من دون الله ، قال سبحانه ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق ، ان كنت قلته فقد عملته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك انك انت عسالم الغيوب ، ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله ربي وربكم ، وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ، فلما توفيتني كنت انت السركيب عليهم

٨ — آل عمران : ٤٥

٩ — آل عمران : ٥٩

١٠ — النساء : ١٧٢

١١ — المائدة : ٧٥

وانت على كل شيء شهيد ، ان تعذبهم فانهم عبادك ، وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم (١٢) .

وهكذا لم يترك القرآن جانبا من جوانب حياة المسيح ، الا وبينه وصحح الصورة التي شوها بولص واتباعه . ولا شك ان هناك فرقا شاسعا بين الصورة الحقيقية التي رسمها القرآن للمسيح ، وبين الصورة المشوهة لدى النصارى .

لذلك كان النقاش شديدا بين علماء المسيحية ، وعلماء الاسلام ، وخير شاهد على ذلك الباقلاني ومناقشته للمسيحيين ، فقد اهتم كما اهتم به غيره من المتكلمين بالرد على النصارى اهتماما كبيرا .

لقد بدأ الباقلاني بمناقشة المسيحيين في قولهم : (ان الله جوهر) وحاول بكل الوسائل الجدلية ان يشبث خطأهم في اطلاق لفظ الجوهر على الله ، وقد جادلهم في تقسيمهم الموجودات الى جوهر وعرض ، وفي وضع الله في مقولة الجوهر ، وقرر ان الله لا يمكن ان يكون جوهر او عرضا ، وانما هو وجود فوق الجوهر والعرض .

ثم انتقل الى مناقشة فكرة الاقنيم ، وحصر المسيحيين لها في ثلاثة ، واثبت بوسائله الجدلية ، ومتابعة لسياق المذهب المسيحي ذاته ، انه من الممكن ان تكون اربعة عشرة ، الخ . وبعد هذا ناقش المذاهب الثلاثة الملكانية ، والنساطرة ، واليعاقبة . في الاتحاد ، والتجسد واثبت استحالتهم .

وقرر في نهاية الامر ، وبعد مناقشة عنيفة ان المسيح عبد مربي ، ومحدث مخلوق ، اذ لا يجوز اثبات الربوبية لجسده اكل الطعام ، ومشى

وسنخصص كل مسألة من هذه المسائل الثلاث بحديث خاص ،
سالكين ما سلكه الباقلاني من عرض رأيهم ، ثم مناقشته .

١ - المسألة الاولى قولهم : ان الله تعالى جوهر

استدللت النصارى على قولهم بان الله سبحانه وتعالى جوهر - بما
يلي :

- أ - قالوا : ان الاشياء كلها في الشاهد لا تخلو من ان تكون جواهر
واعراضا ، والقديم ليس بعرض ، فوجب ان يكون جوهرا .
- ب - وقالوا : لا تخرج الاشياء عن قسمين : اما قائم بنفسه ، او قائم
بغيره ، والقائم بغيره هو العرض ، والقائم بنفسه هو الجوهر .
فلما بطل ان يكون قائما بغيره ، ثبت انه قائم بنفسه وانه جوهر .
- ج - وقالوا : الاشياء على ضربين ، فضرب منها تصح منه الافعال وهو
الجوهر ، وضرب تمتنع منه الافعال وهو العرض ، فلما ثبت ان
القديم فاعل ثبت انه جوهر .

- د - وقالوا : ان الاشياء على ضربين : شريف ، وهو الجوهر القائم
بنفسه المستغني في الوجود عن غيره ، وخسيس قائم بغيره ومحتاج
اليه ، وهو العرض ، فلما لم يجز ان يكون القديم من قبيل
الخسيس ثبت انه شريف ، وانه قائم بنفسه .

وبعد ان عرض رأيهم ، والحجج التي احتجوا بها اخذ في ابطالها
وتوجز ذلك فيما يلي :

- ١ - يقيسون الغائب على الشاهد ، من غير حجة على ذلك ، واستخدام

هذا القياس الفاسد هنا يلزمهم القول بمحاولات كثيرة .
منها : ان يكون الله قديما لا محدثا ، وذلك لانهم لم يجدوا في
المشاهد حادثا الا وقبله حادث ، ولا شيئا الا عن شيء ، ولا
جسما الا وبعده جسم ، وفوقه جسم وتحتة جسم وعن يمينه
وشماله وتجاهه وخلفه جسم ، ولا وجدوا فاعلا اخترع الاشياء
بغير ادوات وآلات .

فليقتضوا بذلك - بناء على مبدأ قياسهم - على قدم العالم ونفي
النهاية عنه ، وان الاجسام لا غاية لها ولا نهاية ، ولا انسان الا من
نطفة ، ولا نطفة الا من انسان ، ولا طائر الا من بيضة ولا بيضة
الا من طائر ابدا الى غير نهاية . وهذا القول يلحقهم بالدهرية .

٢ - يلزم من قياسهم ان يكون صانع العالم محدثا موجودا عن عدم ،
لانهم لم يجدوا موجودا في المشاهد الا محدثا موجودا عن عدم .

٣ - يلزمهم القول بان الله تعالى حامل للاعراض ، كالجواهر ، لانهم
لم يجدوا في المشاهد جوهرا الا وهو قابل للاعراض .
فان قبلوا هذه اللوازم ، وقالوا بها ، تركوا دينهم ، وان ابوها
قيل لهم : فما انكرتم ان يكون القديم سسيحانه موجودا ليس
بجوهر ولا عرض ، ولا كالموجودات في المشاهد ؟ ولا مفر لهم عن
ذلك .

٤ - واذا كانوا يقيسون الغائب على المشاهد ، فانهم اخطأوا في قسمة
الاشياء الموجودة ، لانهم قسموها الى شريف قائم بنفسه وهو
الجوهر ، وخسيس قائم بغيره وهو العرض ، وتركوا القسم الثالث
وهو الجسم ، فانه ايضا شريف قائم بنفسه ، فعلى هذا يقال لهم .

ما انكرتم ان يكون الباري سبحانه جسما ؟
فان قالوا : لاننا لم نعقل جسما الا مؤلفا مصورا ، متغيرا ، وهذه
الامور من صفات الحدوث ، والباري منزّه عن ذلك ، فبطل ان
يكون جسما .

يقال لهم : نحن أيضا نمنع ان يكون الباري عز وجل جوهرًا ، لاننا
لم نعقل جوهرًا ، الا شاعلا متحيزا قابلا للحوادث ، وهذه الامور من
لا علامات الحدوث ، فلما لم يجر ان يكون القديم سبحانه محدثا لم يجر
ان يكون جوهرًا .

فان قالوا : الجواهر ضربان : شريف وخسيس ، فالخسيس هو
القابل منها للاعراض ويشغل المكان ، والشريف هو ما لا يجوز ذلك
عليه ، فوجب اذن ان يكون الباري تعالى جوهرًا غير متحيز ولا قابلا
للاعراض ، قيل لهم : ما انكرتم ايضا ان تكون الاجسام على ضربين :
جسم خسيس وهو القابل للصورة والتأليف والحوادث ، وجسم شريف
لا يقبل شيئا من ذلك ، والقديم سبحانه شريف ، فوجب اذن ان يكون
جسما ليس بذي صورة ولا مكان ، ولا قابلا للاعراض . ولا جواب لهم
عن شيء من ذلك (١٣) .

٢ - المسألة الثانية مسألة الاقانيم :

قوله سبحانه

سبق ان بينا ان النصارى متفقون على أن الله جوهر واحد ، ثلاثة
اقانيم ، فهو واحد في الجوهرية ثلاثة في الاقنومية .
واستدلوا على زعمهم هذا بانه قد ثبت ان الباري سبحانه موجود

١٣ - التمهيد للباقلاني : ص ٧٨-٨٠ .

جوهر وثبت انه حي ، وانه عالم ، فثبت انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم .
منها الجوهر الموجود ، ومنها العلم والحياة ، لأن الحي العالم لا يكون
حيا علما حتى يكون ذا حياة وعلم .

وقد رد الباقلاني عليهم في هذا ، ونوجز ذلك فيما يلي :

١ - اذا كانت الاقانيم تزداد بزيادة صفات الله تعالى ، فما المانع من ان
تقولوا انها اربعة ؟ لأن القديم كما انه موجود حي عالم كذلك
فانه قادر ، والقادر لا بد له من قدرة ، فوجب على هذا ان تكون
الاقانيم اربعة .

فان قالوا : القدرة هي الحياة ، فهما اقنوم واحد ، رد عليهم
الباقلاني بان العلم أيضا هو الحياة ، فوجب ان يكون الباري
سبجانه اقنومين .

فان قالوا : ان العلم ليس من معنى الحياة في شيء ، لأن العلم
يزيد وينقص ، ويوجد ويعدم بخلاف الحياة فانها باقية .
رد عليهم : بان القدرة كذلك قد تزيد وتنقص ، وتعدم جملة ثم
توجد ، والحياة باقية بحالها ، فوجب ان تكون القدرة غير الحياة .
ثم قرر الباقلاني ان مبدأهم الذي بنوا عليه فكرة الاقانيم تستلزم
ان لا تنحصر في ثلاثة ، بل يجوز ان تكون خمسة او عشرة ،
لأننا نقول : ان الباري موجود ، حي عالم ، قادر ، وكذلك نقول
انه مريد ، وبارق ، وسميع ، وبصير ، ومتكلم ، والله سبحانه
لا يوصف بانه مريد وبارق ، وسميع وبصير ومتكلم ، الا لوجود
ارادة ، وبقاء وسمع ، وبصر ، وكلام .
فان قالوا : البقاء هو هو ، قيل لهم : والحياة والعلم هما هو ،
فقولوا : انه اقنوم واحد .

وان قالوا : الكلام والارادة فعل من افعال المتكلم المرید ، قيل لهم : وكذلك العلم فعل من افعال العالم ، فقولوا انه اقنومان . وان قالوا سمع الباري سبحانه وبصره هو نفس علمه ، قيل لهم : وكذلك علم الباري سبحانه هو حياته ، فوجب ان يكون اقنومين ولا يجدون عن شيء من ذلك جوابا .

٢ - يقول الباقلاني : ان قولهم بان الجوهر واحد ، ثلاثة اقانيم فيسه تناقض ، لأن الجوهر واحد غير مختلف من حيث كونه جوهرًا ، غير معدود ، وليست له خواص متباينة المعنى ، بخلاف الاقانيم فانها مختلفة من حيث خواص متباينة المعنى ، ومعدودة :

ومن حيث ان الابن منها تدرع واتحد بجسد المسيح عليه السلام دون الروح ، فاذا كان الجوهر هو الاقانيم المختلفة المعدودة المتباينة في الاختصاص ، والاقانيم هي نفس الجوهر ، وجب ان يكون ما ليس بمختلف ولا معدود ، مختلفا معددا وبالعكس ، وهذا هو التناقض الذي لا خلاص لهم منه .

٣ - رد الباقلاني على الملكية منهم وهم نصارى الروم القابون بان الجوهر غير الاقانيم ، بانه يلزمهم القول بوجود آلهة اربعة ، لأن الجوهر الـ والاقانيم الثلاثة آلهة فاصبحوا اربعة آلهة، وهذا يبطل قولهم بالتثليث .

فان قالوا: الآلهة ثلاثة اقانيم والرابع جوهرًا ليس بالـ، قيل لهم فلا فرق اذا بين قولنا : الاقانيم ثلاثة ولا جوهر هناك يجمعها ، وبين قولنا ان هناك ثلاثة اقانيم وجوهرًا جامعًا لها ، فيجب ان يكون وجود الرابع كعدمه ، واثباته كنفية ، وهذا جهل ممن صار اليه . ثم يقول لهم : ان جاز ان يكون الرابع من الثلاثة فقط ، فما انكرتم ان يكون الروح والعلم مع الاله الموجود واحدا فقط ولا يكون الثاني

والثالث شيئا يزيد على الواحد ، كما كانت الاربعة التي منها
الجوهر ثلاثة .

٤ - رد على من زعم منهم ان معنى الاقانيم هي كونها صفات للجوهر ،
فقال : اذا استحال ان تكون اقانيم وخواص لانفسها ، وانما
تكون صفات واقانيم لشيء آخر هو غيرها ، ولا يقال انه هي ، فهذا
يوجب اثبات اربعة معان منها الجوهر وثلاثة خواص له ، وهذا
ترك التثليث .

وان قالوا : هي خواص لانفسها واقانيم لانفسها ، قيل لهم : فيجب
ان يكون الابن ابن نفسه ، والروح روح نفسه ، والصفة صفة
نفسها ، وهذا يوجب ابطال الجوهر .

٥ - ثم وجه الباقلاني سؤالا الزاميا الى النصارى بجميع طوائفها ،
فقال : اذا كانت الاقانيم جوهرأ واحدا ، وهي خواص ، وكان الاب
جوهره جوهر الابن ، وجوهر الروح من جوهرهما ، فلم كان الابن
الروح بان يكونا ابنا وروحا خاصين للاب اولى من ان يكون كل
واحد منهما ابا ؟ وان يكون الاب خاصا لهما ، واذا كان الروح
والابن جوهرين لانفسهما ، وكان جوهرهما من جوهر الاب ، وكان
الاب جوهر لنفسه ، وكان قديما لنفسه ، وكانا أيضا قديمين
لانفسهما ، ولم يكن الاب قبل الاقانيم والخواص ، ولا اسبق في
الوجود ولا الخواص اسبق منه ، فما الذي جعله بان يكون ابا
لهما اولى ان يكون كل واحد منهما ايا له ، وان يكون الاب
خاصا ؟ فلا يجدون الى وجه تحكمهم سبيلا (١٤) .

اختلفت النصارى في معنى الاتحاد ، فقال كثيرون منهم : معنى الاتحاد ان الكلمة التي هي الابن حلت بجسد المسيح عليه السلام ، وقالت طائفة أخرى ، ان الاتحاد هو اختلاط وامتزاج ، وزعم بعض ان كلمة الله انقلبت لهما دوما بالاتحاد ، وزعم آخرون ان اتحاد الكلمة بالاناسوت الذي هو الجسد هو اتخاذها له هيكلًا ومحلًا ، وتديرها الاشياء عليه ، وظهورها فيه دون غيره .

واختلفوا في معنى ظهور الكلمة في الهيكل ، وادراغها له ، فقال اكثرهم : معنى ذلك انها حلته ومارجته مزاج الخمر بالماء ، وقال آخرون ، ان اتحاد الكلمة بالجسد ليس على معنى المزاج ، ولكن على سبيل ظهور صورة الانسان في المرأة من غير حلول صورة الانسان في المرأة ، وكظهور نقش الخاتم في الشمع ، من غير حلول نقش الخاتم في الشمع .

وقال بعضهم : اقول : ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح عليه السلام على معنى انها حلته من غير مماسة ولا مازجة ، كما اقول : ان الله سبحانه حال في السماء ، وليس بمماس لها ، ولا مخالط ، وكما اقول : ان العقل جوهر حال في النفس ، وهو مع ذلك غير مخالط للنفس ولا مماس لها .

وزعمت الملاكانية ، وهم نصارى الروم : ان معنى اتحاد الكلمة بالجسد ان الاثنين صاروا واحدا ، وصارت الكثرة قلة ، وصارت الكلمة وما اتحدت به واحدا (١٥) .

وقد رد الباقلاني عليهم في هذا ، ويتلخص رده فيما يلي :

١ - من زعم ان معنى الاتحاد هو ظهور الابن في الجسد وادراعه له على سبيل ظهور الوجه في المرآة ، والنقش في المطبوع من غير حلول الوجه في المرآة ، وانتقال النقش الى الشمع ، فلا معنى له ، لأن الوجه ليس يظهر في المرآة ، ولا ينتقل اليها ، ولا يوجد على صفحتها ، ولا مازجا لها ، وانما يدرك الانسان وجه نفسه عند مقابلة الاجسام الصافية الصقيلة بادراك يحدث له بجري العادة ، عند مقابلة الاجسام بانعكاس الشعاع ، فيظن عند ادراكه لنفسه ومقابلة الجسم الصقيل ، ان في المرآة صورة هي وجهه أو مثل وجهه ، وليس كذلك .

واما تشبيههم ذلك بظهور نقش الطبع في الشمع ، فانه باطل ، وتخليط من قائله .

وذلك ان الظاهر في الشمع شيء مثل نقش الخاتم ، وهو غيره ، لأن الحروف الموجودة بالشمع هي بعض له ، وجزء من اجزائه ، وما في الطابع من الحروف هو بعض الطابع ، ومن جملة ، وهما غيران ، يصح وجود احدهما مع عدم الآخر ، فظنهم ان نفس النقش الذي في الشمع هو نفس الطابع جهل وتخليط .

فيجب على هذا ، ان لم تكن الكلمة هي نفسها الظاهرة في جسد المسيح ، ان يكون الظاهر فيه غيرها ، وهو شيء مثلها ، وان يكون لله سبحانه ابنان ، وكلمتان ، احدهما لا يحل الاجسام ، ولا يتخذها هيكلًا ومكانًا ، والآخر حال في جسد المسيح ، بهذا قول بربطه اقنيم ، وترك القول بالتثليث .

٤ - ومن قال منهم : ان الاتحاد إنما هو حلول الكلمة في المتجسد به واختلاطها به وممازجتها له . يقال له : اذا جاز على الكلمة الحلول في الجسد المخلوق ، وممازجتها له ، واختلاطها به ، وهي مع ذلك قديمة ، فما انكرتم من اجتماعها مع الجسد ومماستها له ؟ واذا جاز على القديم سبحانه المماسه والمجاورة ، والمخالطة للمحدث والممازجة له ، فلم لا يجوز عليه مقابلة المحدث ومحاذاته ؟ ولم لا يجوز عليه الظهور والكمون ، والحركة والسكون ، والبعد والقرب ، والشغل والتفريغ ، والتصوير والتركيب ؟ فان راموا في ذلك فصلا لم يجدوه ، وان مروا على ذلك . قيل لهم : فاذا جاز ان يكون ما هذه صفته قديما ، وقد كان في القدم غير مماس ولا مازج ولا مخالط ، فما انكرتم ان يكون سائر الاجسام المماسه المختلطة المتحركة الساكنة قديمة ؟

وما الذي جعل الكلمة التي هذه صفتها بالقدم اولى منها بالحدوث ؟ وما الذي جعل الاجسام بالحدوث اولى من الكلمة ؟

٣ - رد الباقلاني على اليعاقبة الذين زعموا ان الكلمة انقلبت لحما ودما بالاتحاد ، بانه اذن جاز ان ينقلب ما ليس بلحم ولا دم ، لذاته ، لحما ودما بالاتحاد ، فلم لا يجوز ان تنقلب الكلمة التي تخالف المحدثات لذاتها محدثة باتحاد ، فيصير القديم لذاته محدثا بالاتحاد ، كما صار لحما ودما عند اتحاده ، ولم لا يصير المحدث لذاته قبل اتحاد القديم به قديما عند اتحاد القديم به فيخرج عن ان يكون لحما ودما عند اتحاده بالكلمة ، فتصير الطبيعتان واحدة ، ويصير ما ليس بلحم ولا دم لحما ودما ، وما هو لحم ودم غير لحم ولا دم ، فلا يجدون الى دفع ذلك سبيلا .

٤ - وأما من زعم منهم أن الاتحاد هو حلول الكلمة في الناسوت من غير مماسة ، وأنه كحلول الباري سبحانه في السماء ، وكحلوله على العرش من غير مماسة لهما ، فقد رد عليه الباقلاني فقال : إن هذا القول باطل غير معقول ، وذلك لأن الباري سبحانه ليس في السماء ، ولا هو مستو على عرشه ، بمعنى حلوله على العرش لأنه كان حالا في أحدهما ومستويا على الآخر ، بمعنى الحلول لوجب أن يكون مماسا لهما لا مخالاة .

وأما قولهم : أن العقل جوهر حال في النفس غير مماس لها ، فإنه باطل ، لأن الجوهر لا يحل في العرض ، وإنما يحل في الجسم على معنى المماسة له والاعتماد عليه ، واتخاذ مكانا يعتمد عليه ويحيط به من جهاته ، كحلول الماء في الجب ، والدهن في القارورة . وإذا لم يعقل الحلول إلا مماسة وملاصقة ، وكانت المجاورة والاجتماع من صفات الأجسام ، وكانت كلمة الله غير جسم ، لم يجز عليها الاتحاد والحلول في الأماكن ..

٥ - ورد على الملكانية وهم نصارى الروم الذين زعموا أن الاتحاد هو أن يصير الكثير قليلا والاثنان واحدا . فقال : إذا لم يجز أن يحصل الاتحاد ، وإن يصير الاثنان واحدا إلا بالاختلاط والامتزاج ، وكنا قد بينا أن ذلك مماسة وملاصقة ، وأنه بمنزلة الحركة والسكون ، والظهور والكمون ، وأن هذه الأمور تختص بالأجسام لم يصح الاتحاد على الكلمة القديمة ، ولا أن يصير الاثنان واحدا أبدا ، لأنه معلق بمحال لا يصح وهو مماسة ما ليس بجسم ، وذلك ممتنع محال . ثم قال لهم : إذا جاز أن يتحد قديم بمحدث ، فيصيرا واحدا وقد

كانا اثنين قبل الاتحاد ، فما انكترتم ان يتحد محدث بمحدث ، اذا خالعه
ومازجه ، فيصيرا بذلك واحدا ؟ وما انكترتم ان يصير الرطلان والقدسان
اللذان أحدهما خمي ، والاخر ماء اذا اختلطا وامتزجا ، رطلا واحدا
وقدسا واحدا ؟

ثم قال للملكانية : اذا كان من دينكم مخالفة النسطورية واليعاقبة
في قولهم : ان الكلمة اتحدت بانسان واحد جزئي دون غيره ، وكنتم
تزعمون ان الابن انما اتحد بالانسان الكلي وهو الجوهر الجامع لسائر
اشخاص الناس ، لكي يخلص الجوهر الجامع لسائر الناس من المعصية ،
وهو اذا اتحد بالانسان الكلي صار معه واحدا ، فيجب ان يصير الجوهر
الكلي جزئيا ، وأقنوما واحدا ، لان الابن أحد الاقانيم ، وليس هو كل
الاقانيم والخواص ، فهو من حيث الاقنومية شخص واحد جزئي ، فاذا
صار عند الاتحاد بالانسان الكلي الذي هو الجوهر الجامع لكل الناس
شيئا واحدا وجب ان يكون كليا جزئيا ، لأنه كلي من حيث كان جوهر
جامعا لسائر الناس ، وجزئي من حيث كان خاصا ، واقنوما للجوهر
العام ، وكونه كليا جزئيا في غاية الاحالة . .

وبعد ان ناقشهم في معنى الاتحاد ، اراد ان يناقش النصارى بجميع
طوائفهم في فاعل الاتحاد ، وهو كعاداته عندما يجادل خصومه في قضية
يبين الوجوه المحتملة فيها ، ثم يأخذ في ابطالها واحدا واحدا ، فيصل
بذلك الى فساد ما تمسكوا به ، فهو بين هنا أنهم أما أن يقولوا هذا الاتحاد
لا فاعل له ، واما ان يقولوا : له فاعل ، وهذا الفاعل اما ان يكون
الجوهر الجامع للاقانيم ، دون الاقانيم ، أو الاقانيم الثلاثة دون الجوهر
الجامع ، أو هو والاقانيم الثلاثة ، أو واحد من الاقانيم .

فان قالوا : فاعل الاتحاد هو الجوهر العام الجامع للاقانييم ، رد عليهم الباقلاني بان هذا يوجب ان يكون الجوهر هو المتحد بالجسد ، لأن المتحد عندكم هو من فعل الاتحاد ، دون من لم يفعله ، وان يكون هو الالة المستحق للعبادة ، لانه هو الفاعل .

وان قالوا : الجوهر والاقانييم معا فعلوا الاتحاد . قيل لهم : فيجب ان يكون هو والاقانييم الثلاثة متحدين بالانسان ، ولا معنى لقولكم اذن : ان الابن وحده هو المتحد دون الاب والروح ، دون الجوهر العام الجامع للاقانييم ، وهذا ينقض قولكم : ان الاتحاد للابن فقط ، وان قالوا : انما فعل الاتحاد الاقانييم الثلاثة دون الجوهر ، قيل لهم : فيجب ان يكون الروح أيضا متحدا ، والا يكون الابن وحده من خواص الجوهر متحدا :

وان قالوا : فاعل الاتحاد انما هو الابن وحده ، ولافراده بفعل الاتحاد كان متحدا دون الروح قيل لهم : فاذا جاز ان ينفرد الابن بفعل حادث هو الاتحاد دون الروح والاب ، ودون الجوهر العام ، فلم لا يجوز ان ينفرد الروح بفعل حادث ، وحادث آخر ، وان ينفرد كل اقنوم من الاقانييم بعوالم وافعال لا يفعلها الآخر ، وينفرد الجوهر الجامع بفعل غير فعلها ؟ واذا كان ذلك كذلك ، جاز ان تتمانع وتختلف .

واذا كانت الاقانييم تفعل ، كما ان الجوهر الجامع لها يفعل فلم صار بان يكون جامعا لها ، وان تكون خواص له أولى من ان يكون هو خاصا لها ، وهي جامعة له ، فيكون اقنوما من اقانييمها ؟ .

ثم ناقشهم الباقلاني عن كيفية الاتحاد ، فقال : كيف اتحدت الكلمة التي هي الابن بجسد المسيح دون الاب والروح ، مع قولكم بانه غير مباين لها ولا منفصل عنها ؟

جوهر وثبت انه حي ، وانه عالم ، فثبت انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم .
منها الجوهر الموجود ، ومنها العلم والحياة ، لأن الحي العالم لا يكون
حيا عالما حتى يكون ذا حياة وعلم .

وقد رد الباقلاني عليهم في هذا ، ونوجز ذلك فيما يلي :
١ - اذا كانت الاقانيم تزداد بزيادة صفات الله تعالى ، فما المانع من ان
تقولوا انها اربعة ؟ لأن القديم كما انه موجود حي عالم كذلك
فانه قادر ، والقادر لا بد له من قدرة ، فوجب على هذا ان تكون
الاقانيم اربعة .

فان قالوا : القدرة هي الحياة ، فهما اقنوم واحد ، رد عليهم
الباقلاني بان العلم أيضا هو الحياة ، فوجب ان يكون الباري
سبجانه اقنومين .

فان قالوا : ان العلم ليس من معنى الحياة في شيء ، لأن العلم
يزيد وينقص ، ويوجد ويعدم بخلاف الحياة فانها باقية .

رد عليهم : بان القدرة كذلك قد تزيد وتنقص ، وتعدم جملة ثم
توجد ، والحياة باقية بحالتها ، فوجب ان تكون القدرة غير الحياة .

ثم قرر الباقلاني ان مبادئهم الذي بنوا عليه فكرة الاقانيم تستلزم
ان لا تنحصر في ثلاثة ، بل يجوز ان تكون خمسة او عشرة ،

لأننا نقول : ان الباري موجود ، حي عالم ، قادر ، وكذلك نقول
انه مريد ، وبارق ، وسميع ، وبصير ، ومتكلم ، والله سبحانه

لا يوصف بانه مريد وبارق ، وسميع وبصير ومتكلم ، الا لوجود
ارادة ، وبقاء وسمع . وبصر ، وكلام .

فان قالوا : البقاء هو هو ، قيل لهم : والحياة والعلم هما هو ،
فقولوا : انه اقنوم واحد .

وان قالوا : الاتحاد بطل عند القتل والصلب ، قيل لهم : اذن
وجب ان لا يكون المقتول مسيحا ، لان الجسد ، عند انتقاض الاتحاد ،
ليس بمسيح ، وانما يكون الجسد وام اتحد به مسيحا مع ثبوت الاتحاد
ووجوده ، فاذا بطل الاتحاد كان المقتول المصلوب الواقع عليه الموت
انسانا ، ولا معنى لقولكم ان المسيح قتل وصاب .

ثم وجه اعتراضا الى النصارى بجميع طوائفها حول حصر فكرة
الاتحاد في المسيح دون غيره من الانبياء ، فقال لهم : لم قلتم ان كلمة
الله اتحدت بجسد المسيح دون جسد موسى وابراهيم وغيرهما من
النبیین ؟ فان قالوا : لاجل ما ظهر على يد عيسى من فعل الآيات ، واختراع
المعجزات التي لا يقدر البشر على مثلها ، من نجو احياء الموتى ، وبراء
الاكمه والابرص ، وجعل القليل كثيرا ، وقلب الماء خمرا ، والمشي على
الماء ، وصعود السماء ، وبراء الزمن ، واقامة المقعد ، وغير ذلك من
عجيب الآيات ، فوجب ان يكون الها ، وان الكلمة متحدة به .

يقال لهم : لم زعمتم ان عيسى فاعل لما وصفتهم من الآيات ، ومخترع
لها ؟ وما انكرتم ان يكون غير قادر على قليل من ذلك ولا كثير ، وان يكون
الله تعالى هو الذي فعل جميع ما ظهر على يده من ذلك ، وتكون حاله فيه
حال سائر الانبياء فيما ظهر عليهم من الآيات ؟

ثم يقال لهم : ما انكرتم ان يكون موسى عليه السلام الها ، وان
تكون الكلمة متحدة به لما فعله من الآيات البديعة نحو قلب العصا حية
ذات فم وعينين وخروج ، ولم تكن من قبل حية ولا فيها رسم عينين ،
ولا فم ، ونحو فلق البحر ، واخراج يده بيضاء ، وغير ذلك ، وما اتى
به من الجراد والقمل والضفادع والدم ، وغير ذلك مما لا يقدر عليه
البشر .

فان قالوا : موسى لم يكن مختسرا لشيء من ذلك ، وانما كان يدعو ويرغب الى الله تعالى في ان يظهر على يديه ذلك ، يقال لهم : فما انكرتكم ان تكون هذه حال عيسى ، وان كان يرغب الى خالقه وربّه ومالكة في ان يظهر الآيات على يده ؟ وقد نطق الانجيل بذلك ، لان في الانجيل ان عيسى عليه السلام بكى فقال : (رب) ان كان في مشيئتكم ان تصرف هذه الكأس عن احد ، فاصرفها عني (١٦) .

وانه اراد ان يحيى كهلا فقال : « يا ابي : ادعوك كما كنت ادعوك فتستجيب لي ، وانما ادعوك من اجل هؤلاء ليعلموا » (١٧) .
وقال : « يا ابي انا احمذك » (١٨) وقال وهو على الخشبة وقت الصلب بزعمهم : « الهى الهى لم تركتني ؟ » (١٩) وهذا فوق دعاء موسى وتضرعه وابتهاله ، فوجب انه عبد مربوب محدث مخلوق كموسى وغيره .

١٦ - هذا النص وارد في انجيل لوقا اصحاح ٢٢ آية ٤٢ ، وهناك ترجمة عربية حديثة : (يا ابت ان شئت فاجز عني هذه الكأس لكن لا تكن مشيئتي بل مشيئتكم) وظاهر ان عبارة الباقلاني تؤدي المقصود .

١٧ - ورد هذا في انجيل يوحنا اصحاح ١١ آية ٤١-٤٢ ، وترجمته الحديثة : « يا ابت أشكرك لأنك سمعت لي ، وقد علمت أنك تسمع لي في كل حين ، لكن قلت هذا لاجل الجمع الواقف حولي ليؤمنوا أنك أنت ارسلتني » ونلاحظ ان الترجمة التي استشهد بها الباقلاني لا تبتعد عن المعنى ، وقوله « ادعوك » بدل « أشكرك » الواردة في الترجمة الحديثة قول وجيه يبرره السياق لأن المسيح نطق بهذه العبارة قبل ظهور المعجزة على يديه .

١٨ - هذا وارد في انجيل لوقا اصحاح ١٠ آية : ٢١ ، وترجمته الحديثة : « احمذك ايها الأب » .

١٩ - هذا النص وارد في كل من انجيل متي اصحاح ٢٧ آية ٤٦ وانجيل مرقس اصحاح ١٥ آية ٣٤ .

من الرسل عليهم السلام .

وان قالوا : عيسى كان يدعو ويرغب بهذا الدعاء على سبيل التعليم للاتباع والتلاميذ ، والا فقد كان يخترع الآيات اختراعا ، ويأمر ان يكون فيكون .

قيل لهم : فما انكرتم ان يكون دعاء موسى ورغبته انما وقع على سبيل التعليم ؟

والا فقد كان يخترع فلق البحر ، واخراج اليد بيضاء ، وقلب العصا ثعبانا ، وتضليلهم بالغمام ، واختراع ابن والسلوى ، ويأمر بان يكون ذلك فيكون ، فلا يجدون الى ذلك مدفعا .

فان قالوا : قولنا « مسيح » اسم لمعنيين : لاهوت ، هو اله ، وناسوت ، هو انسان مخلوق ، فما كان من تضرع ودعاء فانما وقع من الانسان الذي هو الناسوت ، وما كان من احداث آية واطهار معجزة فهو واقع من الاله دون الانسان .

يقال لهم : فما انكرتم ان يكون موسى ايضا اسما لمعنيين : اله وانسان ، فما كان من دعاء ورغبة فانه واقع من الناسوت ، وما كان من اختراع آية ، او ابداع معجزة ، فانه من اللاهوت دون الناسوت ، ولا فصل في ذلك .

فان قالوا : كل واحد من هؤلاء الانبياء قد اقر بلسانه بانه مخلوق وعبد مربوب ، مرسل من عند الله ، عز وجل ، والمسيح لم يقر بذلك ، قيل لهم : وكذلك المسيح اعترف بانه نبي مرسل وعبد مخلوق ، لان

الانجيل ينطق بأنه قال : (اني عبد الله وارسلت معلما) (٢٠) .
 وقال : فكما بعثني ابي فكذلك ابعثكم ، عمدوا الناس ، وغسلوهم
 باسم الاب والابن والروح القدس (٢١) .

وقال في الانجيل : (اخرجوا بنا من هذه المدينة ، فان النبي لا
 يكرم في مدينته) (٢٢) .

في نظائر هذه الاقرارات عنه بأنه نبي وعبد مرسل ، فوجب انه
 ليس باله .

فان قلوا : هذه الاقرارات واقعة من ناسوت المسيح دون لاهوته .
 قيل لهم : فما انكرتم ان يكون كل اقرار سمع من نبي بأنه خلق
 وعبد ونبي ، فانه اقرار ناسوية دون لاهوته ، فهل تجدون في ذلك فصلا ؟

٢٠ - لم نستطع الاهتداء الى موضع من الاناجيل فيه هذا المعنى .
 ٢١ - هذا النص مؤلف في الواقع من نصين مختلفين ، جمع بينهما
 الباقلاني أولهما : (فكما بعثني ابي فكذلك ابعثكم) وهو وارد
 في انجيل يوحنا اصحاح ٢٠ آية ٢١ وعبارة ترجمته الحديثة :
 (كما ارسلني الاب ارسلكم أنا) . أما النص الثاني فهو وارد
 في انجيل متي اصحاح ٢٨ آية ١٩ وهذه عبارته (فاذهبوا
 وتلمذوا جميع الامم وعمدوهم باسم الاب والابن وروح القدس) .
 ٢٢ - هذان نصان من موضعين مختلفين جمع بينهما الباقلاني . الاول
 منهما وارد في آخر الآية ٣١ من الاصحاح ١٤ من انجيل يوحنا ،
 وعبارته حسب ترجمة مسيحية حديثة هي : (قوموا ننطلق من
 ههنا) وأما النص الثاني وهو بقية ما استشهد به الباقلاني
 فهو انجيل مرقس اصحاح ٦ آية ٤ على هذا النحو (ليس نبي
 بلا كرامة الا في وطنه وبين اقربائه وفي بيته) وكل هذه العبارات
 لا تفرق في المعنى عن عبارة الباقلاني .

وان قالوا : انما قلنا ان المسيح اله ، لأن الله قال في الكتب انه اله ،
وسماه بذلك ، فقال : (العذراء البتول تحمل وتلد ابنا يدعى أو يسمى
الها) (٢٣) .

يقال لهم : فقد قال الله لموسى : « اني قد جعلتك الها لهارون ،
وجعلتك اله فرعون » على معنى انك مدبر له وأمر له ، وواجب عليه
طاعتك ، فقد كانت هذه لغة .

ثم يقال لهم : لم يخبر الله تعالى بانه هو سماه أو يسميه الها
وانما قال : « يدعى اسمه الها » فيمكن ان يكون اراد ان قوما يغفلون
في تعظيمه ، ويدعونه بذلك ، ويتجاوزون به الحد ، ويكذبون في ذلك
ويقترنون .

وان قالوا : انما قلنا : ان عيسى اله وان الكلمة اتحدت به لانه ولد
لا من فحل ، وليس كذلك من ذكرتموه من الرسل .

فيقال لهم : فيجب أن يكون آدم عليه السلام الها ، لانه وجد لا من
ذكر ولا انثى ، فهو ابعد عن صفة المحدث ، لأنه لم يحل بطن مريم ولا
غيرها ، ولا كان من معدن ولد ، ولا موضع حمل .

وكذلك يجب ان تكون حواء ربا ، لأنها خلقت من ضلع آدم من غير
ذكر ولا انثى ، فهو ابعد ، وكذلك المطالبة عليهم في وجوب كون الملائكة

٢٣ - ورد النص في انجيل متي اصحاح ١ آية ٢٣ على نحو ما يلي حسب
ترجمة حديثة : (ها ان العذراء تحبل وتلد ابنا يدعى عمانوئيل
الذي تفسيره الله معنا) وورد هذا المعنى في سفر اشعيا اصحاح
٧ آية ١٤ على هذا النحو : (ها العذراء تحبل وتلد ابنا وتدعو
اسمه عمانوئيل) وبذلك يكون الرجوع الى اصل انجيل متي
وسفر اشعيا مضعفا لحجة المناظر الباقلائي .

آلهة ، لانهم لا من ذكر ولا انثى ، ولا على وجه التثني .
 فان قالوا : انما وجب الحكم بربوبيته ، لانه قال في الانجيل ، وهو
 الصادق المصدوق في قوله : : (انا وابي واحد ، ومن راني فقد راي
 ابي) (٢٤) .

يقال لهم : ما انكرتم أن يكون معنى ذلك ان من أطاعني فقد أطاع
 ابي ، أي مرسلني ومعلمي الحكمة ، ومن عصاني فقد عصاه ، فيكون معنى
 ابي أي انه معلمي ومرسلني

وقوله : (فمن رآني فقد رآه) معناه فكأنه قد رآه ، وسمع كلامه .
 وأمره ونهيه ، ولا يد من هذا التأويل ، لانه لو كان هو وأبوه واحدا
 لوجب ان تكون الولادة والحمل والقتل والصلب ، والاكل والشرب ،
 والحركة - الجساري عليه - كل ذلك جاريا على الاب ، واذا كان هو
 المتحد بالجسد ان يكون الاب متحدا به ، فوجب اذن ان يكون تأويل
 القول على ما ذكرناه . .

فان قالوا : انما وجبت الهية المسيح ، لانه قال ، وهو الصادق في
 قوله : (انا قبل ابراهيم) (٢٥) وهو انسان من ولد ابراهيم ، فعلمنا
 بذلك انه قبل ابراهيم بلاهوته ، وابنه بناسوته .

يقال لهم : فما انكرتم ان يكون المراد بقوله : (انا قبل ابراهيم)
 ان كثيرا من ديني وشرعي كان متعبدا به ، مشروعا قبل ابراهيم على لسان

٢٤ - هذا أيضا تأليف بين نصين مختلفين : الاول موجود في انجيل
 يوحنا الاصحاح ١٠ الآية ٣٠ وترجمته : انا والاب واحد ، والثاني
 جزء من الآية ٩ من الاصحاح ١٤ من انجيل يوحنا بلفظ (من
 رآني فقد راي الاب) .

٢٥ - هذه ترجمة صحيحة لما ورد في انجيل يوحنا اصحاح ٨ ، آية ٥٨ .

بعض الرسل .

أو ما انكرتم ان يكون اراد بقوله : (انا قبل ابراهيم) أي مكتوب عند الله ، وانا معروف قبل ابراهيم عند قوم من الملائكة ، أو أنا مبعوث الى المحشر ، قبل ابراهيم ، إذ لا يجوز اثبات الربوبية لجسد اكل الطعام ومشى في الاسواق (٢٦) .

وهكذا ناقش الباقلائي النصارى في قولهم : ان الله جوهر ، وحاول ان يثبت خطأهم في اطلاق لفظ الجوهر على الله ، ثم ناقشهم في فكرة الاقانيم ، واثبت بحججه ، وبوسائله الجدلية ، أنها فكرة باطلة ، كما ناقشهم فيما يعتقدون من الاتحاد ، واثبت استحالة ذلك بطريقته الجدلية التي تشهد بعمق تفكيره ، وسعة علمه ، واطلاعه على ما يعتمدون عليه من كتبهم الدينية .

هذا وبعد ان انتهيينا من عرض آرائه في اثبات وجود الله ، ووحدانيته تعالى ، والرد على بعض الطوائف ، نتحدث عن آرائه في الصفات .

« الفصل الثاني »

الصفات الالهية

وردت في القرآن اوصاف كثيرة لله تعالى ، كالعليم والخبير والسميع والبصير والقدير وغير ذلك من أسماء الله الحسنی^(١) وكل اسم من أسماء الله الحسنی يدل على إحدى هذه الصفات وكذلك ، فقد وردت آيات تنسب الى الله سبحانه وتعالى الوجه واليدين ، والاستواء على العرش وغير ذلك من الصفات الخيرية ، ومع ذلك فقد أكد القرآن الكريم ان الله سبحانه وتعالى ، ليس كمثله شيء وقد درج الصدر الال من الاسلام على التسليم بما جاء في الكتاب والسنة ، فيما يتعلق بالصفات الالهية ، وآمنوا بها ولم يخوضوا في تفاصيلها ، وكان التوحيد الخالص رائدهم ولم يوجد عندهم هذا الجدل العقائدي الذي نراه عند المتكلمين ، وكانوا مشغولين بما هو أجدى من هذا الجدل ، فقد كانوا منصرفين الى نشر الاسلام وتثبيت قواعد دولته ، واعداد ما استطاعوا من قوة ، ومن رباط الخيل لحماية الدعوة الاسلامية فمن يقفون في وجهها .

وقد حدد المقرئزي موقف الصحابة في عبارة جميلة مختصرة فقال:

١ - ورد ذكر الاسماء الحسنی في :

١ - القرآن الكريم : « ولله الاسماء الحسنی فاعوه بها وذروا

الذين يلحدون في اسمائه » سورة الاعراف آية ١٧٩ .

٢ - الحديث الشريف : عن أبي هريرة رضي الله عنه عن

النبي صلى الله عليه وسلم أن قال : ان الله تسعة وتسعين

اسما من احصاها دخل الجنة ، البخاري : ج ٨ ص ١٥٩ .

ة من المعنى النظر في دواوين الحديث النبوي ، ووقف على الآثار السلفية علم انه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم ، وكثرة عددهم ، أنهم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصفه الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم ، وعلى لسان نبيه محمد محمد صلى الله عليه وسلم ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات ، نعم ، ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما اثبتوا له تعالى صفات ازلية ، من العلم ، والقدرة ، والحياة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والجلال ، والاكرام ، والجود والاعانم ، والعظمة ، وساقوا الكلام سوقا واحدا .

وهكذا اثبتوا رضي الله عنهم ما اطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفي مماثلة المخلوقين ، فاثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مسح ذلك أحد منهم الى تأويل شيء من هذا ، وراوا اجراء الصفات كما وردت (٢) .

وقد سار على مسلكهم ، السلف الصالح ، وكبار الائمة من امثال مالك والشافعي وأحمد ، ولم يميزوا بين اسماء الله وصفاته ، وكان الامام أحمد بن حنبل يقول : ان اسماء الله وصفاته ازلية غير مخلوقة (٣) ورفض أن يدخل في جدل حول هذا الموضوع ، ودعا الى اتخاذ هذا المسلك ، ابن تيمية ، وابن حزم وغيرهما من الظاهرية ، غير ان ابن حزم

١ - الخطط للمقرئزي : ج ٤ ص ١٨٠ .

٣ - الابانة للشعري : ص ٣٤ .

وان كان يرى ان الكلام في الصفات بدعة منكبة ، وان اطلاق لفظ الصفات على الله تعالى ، خطأ لأنه لم يرد به الشرع (٤) فقد وقف موقفا واحدا مع المعتزلة ، لأنه ذهب الى أن الصفات هي نفس الذات (٥) وانكر قول الاشاعرة في أن تكون له تعالى صفات ازلية ، وهاجمهم لذلك (٦) .

واما ابن تيمية فقد ذهب الى ما يقرب من التشبيه والتجسيم حين اثبت كل ما جاء في القرآن من فوقية وتحتية ، واستواء على العرش ، ويد ووجه كما وردت ، دون تأويل ، حتى أنه اجاز الاشاعرة الحسية اليه تعالى (٧) .

ولكن مما تجدر الإشارة اليه ان المفكرين الاسلاميين وان اختلفوا في الصفات حول كيفية اثباتها لله تعالى ، الا أنهم متفقون في ان البارئ عز وجل متصف بهذه الصفات الكمالية ويمكن ان نجمل اختلاف آرائهم فيما يلي :

١ - المشبهة :

وهم جماعة من الحشوية رأوا الاخذ بظاهر الآيات والاحاديث التي تثبت لله سبحانه وتعالى وجها ويديا واستواء ، وجنبا ومجيئا ونزولا ، وعينا ، وقدا ، وأصبعين ، وصورة وغير ذلك من الاعضاء الجسمانية أي أنهم اجروا على ظاهرها ، اعني ما يفهم عند الاطلاق على الاجسام وزادوا في الاحاديث أكاذيب ، وضعوها ونسبوها الى النبي صلى الله عليه

٤ - الفصل لابن حزم : ج ٢ ص ٩٥-٩٦ .

٥ - الفصل لابن حزم : ج ١ ص ٥٠ .

٦ - الفصل لابن حزم : ج ٤ ص ٢١٢ .

٧ - المذاهب الاسلامية لابي زهرة : ص ٣٢١ .

وسلم ويرى الشهرستاني ان مصدر هذه الاحاديث هم اليهود فان التشبيه فيهم طباع ، حتى قالوا : اشتكت عيناه ، فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وأن العرش ليثبط من تحته كاطيط الرجل الحديد ، وأنه ليفضل من كل جانب اربع اصابع (٨) .

فالحشوية اذن هم الذين غدوا فكرة التشبيه والتجسيم بقبولهم الاخبار الاسرائيلية التي تجيز على الله سبحانه الاعضاء الجنسية . وقد ارجع العلامة الكوثري نشأة الحشو الى أن « عدة من اخبار اليهود ورحبان النصرى ، وموايدة المجوس اظهروا الاسلام في عهد الراشدين ، ثم اخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الاساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة ، وبسطاء مواليتهم فتلقفوها منهم ، وردوها لآخرين بسلامة باطن ، معتقدين ما في اخبارهم في جانب الله من التجسيم والتشبيه ، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم ، وقد يرفعونها افتراء الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو خطأ ، فأخذ التشبيه يتسربا الى معتقد الطوائف ويشيع شيعو الفاحشة (٩) .

واما بقية عقائد هذه الطائفة ، فهو قولهم : يقدم القرآن حروفه وإصواته ، ورقومه المكتوبة ، وانها كلها قديمة أزلية ، ويستدلون على هذا بأنه لا يعقل كلام ليس بحرف ولا صوت ، ولا كلمة ولا كتابة له ، وما دام الكلام قديما أزليا ، فلا بد ان حروفه وكلماته وكتابته أزلية (١٠) .

٨ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ١٠٦ .

٩ - محمد بن زاهد الكوثري : مقدمة تبين كذب المفتري : ص ١٠ .

١٠ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ١٠٦ .

وإذا رأينا المشبهة قد بالغوا في التمسك بظواهر بعض الآيات والاحاديث ، وافراطوا في الالتزام بحرفية نصوصها حتى وصفوا الباري عز وجل بأوصاف لا تليق الا بالبشر ولا يصح ان يتصف بها اله خالق للعالم .

فأن المعتزلة كذلك بالغوا في الاتجاه الآخر بغرض التنزيه فقد ابتعدوا كثيرا عن النصوص الشرعية ، باعتمادهم على عقولهم اعتمادا كليا قنفوا عن الباري عز وجل الصفات الثبوتية ولم يشبتوا له الا الصفات السلبية كالقدم والوحدانية ، ومخالفته للحوادث .

ولا شك أن أتصاف الباري عز وجل بالسلبيات ، أو أتصافه بالاضافات والافعال مثل كونه العلي والعظيم ، والاول والآخر ، والقابض والباسط ، والخافض والرافع ونحو ذلك ، لا يقتضي ثبوت صفات له ، وليس ذلك محل نزاع بين المعتزلة وغيرهم ، وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك ، فان المعتزلة انكروا أن تكون هذه الصفات ازلية زائدة على الذات (١١) .

ويظهر ان المعتزلة الاوائل كانوا اكثر افراطا في التنزيه من المتأخرين منهم ، فقد كان جعد بن درهم أول من تكلم في الصفات فنفاها ، وقال بخلق القرآن (١٢) وعن الجهد أخذ الجهم بن صفوان مقالته في الصفات (١٣) .

١١ - المقاصد للتفتازاني : ج ٢ ص ٥٤ .

١٢ - الكامل لابن الاثير : ج ٥ ص ١٠٤ .

١٣ - شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون : لابن نباتة المصري : ص ١٥٩ .

وكان جهم اكثر تطرفا من غيره من نفاة الصفات ، وكان يقول :
 ان الله تعالى لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد ، فلا يجوز ان يقال
 في حقه : انه حي ، او عالم ، او مريد ، لأن هذه الصفات تطلق على
 العباد ، ولكن يوصف بأنه قادر ، موجد ، خالق محيي ومميت ، لأن هذه
 الصفات لا تطلق على العباد (١٤) .

ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن الجهمية قولها في نفي الصفات . فكان
 واصل بن عطاء ينفيها اصلا ، لأنها تؤدي الى الشرك ، ولذلك كان يقول
 ان من أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد أثبت الهين (١٥) .

وأما المعتزلة الذين خلفوه فقد أخذوا يطالعون كتب الفلاسفة
 فتوسعوا في هذه المسألة (١٦) وأخذت حدة تطرفهم تخف شيئا فشيئا ،
 حتى وجدنا منهم من يثبت لله صفات ولكن يعتبرها ذاته ، كقول أبي
 هذيل العلّاف ، ان الله عالم يعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقدرته وقدرته
 ذاته ، وحي بحياة ، وحياته ذاته (١٧) .

ومعنى هذا أن أبا الهذيل لم ينف الصفات اصلا ، بل أثبت
 صفات هي بعينها ذاته . وكذلك وجدنا منهم من أثبت لله صفات وأن
 أطلق عليها لفظ الأحوال ، كابن هاشم الجبائي (١٨) .
 وعلى أي حال فإن المعتزلة انكروا أن تكون صفات الله تعالى زائدة

١٤ - التبصير في الدين للاسفرائيني : ص ٦٤ .

١٥ - الملل والنحل : ج ١ ص ٤٦ .

١٦ - الملل والنحل : ج ١ ص ٤٦ .

١٧ - نهاية الاقدام للشهرستاني : ص ١٠٨ .

١٨ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ٤٦ .

على الذات ، وقالوا : أنه تعالى عليم بالذات لا بعلم زائد على ذاته (١٩) .
وقد حاول الخياط أن يستدل برأيهم هذا ، فقال : لو كان الباري عز وجل عالما بعلم ، فاما ان يكون ذلك العلم قديما أو محدثا ولا يمكن ان يكون قديما لأن هذا يوجد وجود اثنين قديمين وهو قول فاسد ، ولا يمكن أيضا ان يكون علما محدثا ، لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله في نفسه أو في غيره ، أولا في محل ، فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلا للحوادث ، وما كان محلا للحوادث فهو حادث وهذا محال وإذا أحدثه في غيره كان ذلك الغير عالما بما حله منه ، دونه ، كما ان من حله اللون فهو المتلون به ، دون غيره ، ولا يعقل ان يكون أحدثه لا في محل ، فلا يبقى الا حال واحد ، وهو ان الله تعالى عالم بذاته (٢٠) .

٣ - الفلاسفة :

يرى الفلاسفة الاسلاميون أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، وان الصفات ليست معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته (٢١) .
وارجعوا كل ما ورد في الشرع من وصف الله تعالى بالعلم والقدرة والارادة وغيرها ، الى صفة العلم والعلم عندهم نفس الذات ، لان الله في نظرهم عقل محض وفكر محض فليس هناك صفات زائدة على ذات الواجب تعالى (٢٢) .

ويبدو أنهم تأثروا في هذه المسألة بالفلسفة اليونانية ، اذ نرى

١٩ - المنتقد من الضلال للغزالي : ص ٥٢ .

٢٠ - الانتصار للخياط : ص ١١١-١١٢ .

٢١ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ٥٠ .

٢٢ - النجاة لابن سينا : ص ٤٠٩ .

أحد رجلها وهو افلوطين يتحدث عن الله ويمنع أن نطلق عليه صفة من الصفات ، لأننا بذلك نشبهه تعالى بالافراد ، فلا نقول : أن لله علما لأنه هو العلم ، ولا نصفه بالجمال والخير لأنه هو الجمال والخير ، ومصدر كل شيء جميل وخير ، وليس يحتاج تعالى الى بصر ، لأنه ذاته النور الذي يبصر به الناس (٢٣) .

وقد احتجوا على نفس الصفات لأنه لو كان له صفات زائدة على ذاته ، لكان هو فاعلا لتلك الصفات ، لاستناد جميع الممكنات اليه ، وقابلا لها أيضا لقيامها بذاته . وذلك باطل ، لأن الله سبحانه واحد حقيقي ، والواحد الحقيقي لا يجوز أن يكون فاعلا للشيء وقابلا له ، لكي لا يلزم التركب في ذاته (٢٤) .

٤ - أهل السنة :

أما أهل السنة فمن اشاعرة وماتريدية فقد توسطوا بين الطرق ، لأنهم اثبتوا لله سبحانه صفات بلا تشبيه ، ونزهوه سبحانه عما لا يليق بلا تعطيل ، وبهذا خالفوا المشبهة الذين الغوا عقولهم بحجة التمسك بالظاهر ، فاضافوا لله ما لا يرضيه عاقل من الصفات التي تدل على أن له تعالى جهة ومكانا ، واجزاء ، كما خالفوا المعتزلة الذين اسرفوا في الاعتماد على عقولهم ، وحكموها في النصوص الدينية ، وأولوا منها كل ما لا يتفق مع عقولهم ، حتى وقعوا - كما يقال - في التعطيل ، أما أهل السنة فقد وجدوا أن الحق التوسط بين الامور ، لا ابتعادوا عن النقل كما فعل المعتزلة ، ولا عن العقل كعادة الحشوية ، فقد وافق

٢٣ - تاريخ الفلسفة الاسلامية لدييور : ص ١٦٨ .

٢٤ - المواقف للايجي : ج ٣ ص ٣٩ .

الاشياعرة السلف في اثبات الصفات الا انهم اختصروها وردوها الى سبع صفات ازلية فقط ، وهي : العلم ، والحياة والارادة ، والسمع والبصر والكلام (٢٥) وأما صفات أفعاله كالخلق والرزق ، والانعام والاعزاز والاذلال ، والخفض والرفع وغير ذلك ، فغير ازلية (٢٦) .

وفي كلام الله تعالى نجد الحشوية والمعتزلة على طرفي نقيض ، فالمعتزلة قالوا : ان كلام الله حادث في محل ، ولذلك فالقرآن حادث وأما الحشوية فقد ذهبوا الى ان القرآن بحروفه وكلماته واصواته قديم غير مخلوق في حين ان الاشعري قد ابدع - كما يقول الشهرستاني - قولاً ثالثاً وسطاً بين القولين الاولين ، فقال بحدوث الحروف والكلمات وحكم بان ما نقرؤه من القرآن كلام الله على المجاز لا على الحقيقة ، أما كلام الله النفسي القائم بذاته فقديم غير مخلوق (٢٧) .

وكذلك تناولوا الصفات الخيرية ، فقالوا في وجه الله تعالى : انه ذاته ، وفي يده انها قدرته ، وفي عينه تعالى انها رؤيته للاشياء (٢٨) .

ومنعوا ان يوصف الله بالاستقرار على العرش ، ونزهوه تعالى عن ذلك ، لانه لا يستقر على جسم الا جسم ، ولا يحل فيه الا عرض ، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض (٢٩) .

وتأول البغدادى كلمة « العرش » في قوله تعالى « الرحمن على العرش

٢٥ - الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي : ص ٤٤ .

٢٦ - اصول الدين للبغدادى :

٢٧ - نهاية الاقدام للشهرستاني : ص ٣١٣ .

٢٨ - اصول الدين للبغدادى : ص ١١٠ .

٢٩ - الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي : ص ٢٤ .

استوى ، على أنها « الملك » فكانه تعالى اراد ان يقول ان الملك لم يستوى
لأحد غيره (٣٠) .

ونفى الاشاعة الجهة أيضا ، فإذا اختصاصنا الله بجهة فوق فلأنها
أشرف الجهات ، وليس لأنه تعالى حقيقة فوق ، وإذا رفعنا أيدينا الى
السماء في الدعاء ، فذلك زيادة في الاحترام لله ، وليس معناه انه تعالى
في السماء ، وكذلك اذا استقبلنا القبلة فليس لان الله في الكعبة ، بل لان
الغاية توجيه المسلمين في الصلاة الى ناحية واحدة وهدف واحد (٣١) .

لقد شرح الغزالي موقف الاشاعة في هذا فقال : ان الحشوية لم
يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فاثبتوا الجهة ، حتى لازمتهم بالضرورة
الجسمية ، والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث .

والمعتزلة نفوا الجهة ، ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها ، لانهم
ظنوا في اثباتها اثبات الجهة ، فخالفوا قواطع الشرع ، فهؤلاء تغلغلوا في
التنزيه مخترزين من التشبيه فأفراطوا والحشوية اثبتوا الجهة احترازا
من التعطيل فشبها ، فجاء الاشعرية ووقفوا بين القولين ، فنفوا الجهة
لأنها للجسمية تابعة وتنم ، واثبتوا الرؤية لأنها من جنس العلم تتعلق
بالمرى على ما هو عليه ، كما يتعلق العلم بالمعلوم على ما هو عليه (٣٢) .

والحق أن رأى الاشاعة هو الرأى الاسلامي الصحيح الذي يقوم على مراعاة
جانبي التنزيه والتشبيه .

٣٠ - اصول الدين للبغدادى : ص ١١٣ .

٣١ - الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٢١ .

٣٢ - الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٣٢ .

وأما الأشعري نفسه فإنه لا يختلف عما نراه عند الإشاعرة من القول بقدم صفات ثبوتية لله تعالى وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام .

وان هذه الصفات زائدة على الذات ، وليست عين الذات ، كما زعم المعتزلة ، وإن هذه الصفات عنده لا هي هو ، ولا هي غيره .

وأما صفات الأفعال فإنه يتفق مع المعتزلة في القول بحدوثها . أما بالنسبة للصفات الخبرية كالوجه والعين واليدين والاستواء وغيرها ، فإننا نجد عند الأشعري قولين :

١ - قول باثباتها صفات لله تعالى وعدم تأويلها ، بل تفويض علمها إلى الله تعالى ، كما نجد في كتابه « الإبانة » وهو في ذلك متفق مع رأي السلف (٣٣) .

٢ - وقول آخر ، لا يشبثها بل تأويلها كباقي الإشاعرة .
ويبدو أن قوله باثباتها ، وعدم تأويلها متقدم على القول الثاني كما يميل إلى ذلك صاحب المواقف (٣٤) .
هذا ، وبعد أن عرضنا آراء مختلف الطوائف في الصفات ، آن لنا أن نعرض آراء الباقلاني :

رأي الباقلاني في الصفات :

بدأ الباقلاني كلامه في الصفات بتنزيه الباري عز وجل عن اتصافه بالنواقص وما لا يليق بجلال ذاته ، فنفي عنه مشابته للمحدثات فقال :

٣٣ - الإبانة للأشعري : ص ٨ .

٣٤ - المواقف للإيجي : ج ٣ ص ٩١ .

وأذا ثبت ان للعالم صناعا صنته ، ومحدثا أحدثه ، يجب ان يعلم أنه لا يجوز ان يكون مشبها للعالم المصنوع المحدث ، لأنه لو جاز ذلك لم يخل إما ان يشبهه في الجنس ، أو في الصورة ، ولا يجوز ان يكون مشبها له في الجنس ، لأنه لو اشبهه في الجنس لجاز ان يكون محدثا كالعالم المحدث ، أو يكون العالم قديما مثله ، لأن حقيقة المشتبهين المتجانسين ماسد احدهما سد الآخر ، وناب منابه وجاز عليه ما يجوز عليه .

وكذلك نقى مشابهة الباري عز وجل للعالم في الصورة ، لأن حقيقة الصورة هي الجسم المؤلف ، والتأليف لا يكون الا من شيئين فصعدا .
ولأنه لو كان صورة لاحتاج إلى مصور صوره ، لأن الصورة لا تكون الا من مصور ، وقد بين الله تعالى مخالفته للمحدثات ، أحسن بيان بقوله : « أفمن يخلق كمن لا يخلق » (٣٥) .

وأذا كان الباري عز وجل لا يشبه المحدثات لا في جنسها ولا في صورتها ، لأنه ليس كمثل شيء فقد انتفت عنه صفات النقائص كلها ، كالموت والنسيان والغفلة والخطأ والجهل ، والعجز ، والجسمية ، والتحيّز غير ذلك مما لا يليق بذاته تعالى .

في الواقع ان المتكلمين جميعا قد اتفقوا في الصفات السلبية كالقدم والبقاء ، والوحدانية ومخالفته تعالى للحوادث .
لذلك فلن اتحدث هنا عن هذه الصفات ، لأنه لا اختلاف فيهما بين المتكلمين .

اما الصفات الثبوتية فهي التي كانت محل الخلاف بين المتكلمين . . .
لذلك سوف نفصل الحديث فيها . . .

اثبات الصفات :

لقد بدأ الباقلاني في مبحث الصفات بإثبات الصفات الثبوتية الازلية
لله سبحانه وتعالى كما وردت في القرآن الكريم ، ثم اثبت بعد ذلك ان
الله سبحانه اتصف بهذه الصفات لمعان قديمة ثابتة لله تعالى وان هذه
المعاني زائدة على الذات ، فاثبت اولا ان لله سبحانه وتعالى حي ، قادر ،
عالم ، مريد ، سميع ، بصير ، متكلم .

وأستدل على ذلك بأدلة عقلية وعقلية :

١ - وأستدل على أن الله حي نقلا : بقوله تعالى : « الله لا اله الا هو
الحي القيوم » ، وقوله : « وتوكل على الحي الذي لا يموت » (٣٦)
واستدل عليه عقلا بأن الفعل يستحيل وجوده من الموات الذي لا
حياة له ، والله تعالى فاعل الاشياء ومنشئها فوجب أن يكون حيا .

٢ - واستدل على أنه تعالى عالم نقلا بقوله تعالى : « انزله يعلمه » (٣٧)
وقوله تعالى : « يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم » (٣٨) وقوله تعالى :
« يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور » (٣٩) وقوله تعالى : « ويعلم
ما في السموات وما في الارض » (٤٠) الى غير ذلك من الآيات التي لا

٣٦ - ٢٥ - ٥٨ .

٣٧ - ٤ - ١٦٦ .

٣٨ - ٢٠ - ١١٠ .

٣٩ - ٤٠ - ١٩ .

٤٠ - ٣ - ٢٩ .

واستدل عقلًا ، بأن صدور الافعال الحكيمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ، ونظام ، وأحكام ، وأتقان لا يحصل الا من عالم بها ، من جوز صدور خط معلوم منظم مرتب من غير عالم بالخط ، كان عن المعقول خارجا وفي الجهل والجا .

٣ - واستدل على أنه تعالى يريد لجميع الحوادث والمرادات ، بقوله تعالى : « فاعان لما يريد » (٤١) وقوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر ، ولتكملوا العدة ، ولتكبروا الله على ما هداكم ، ولتعلنكم تشكرون » (٤٢)

واستدل عقلًا بأن ترتيب الافعال ، وأختصاصها بوقت دون ، وقت ، ومكان دون مكان ، وزمان دون زمان ، دليل على ارادته .

٤ - واستدل على أن الله سميع بصير ، بقوله تعالى : « وهو السميع البصير » (٤٣) وقوله تعالى : « أم يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم ، بلى ورسلنا لديهم يكتبون » (٤٤) وقوله تعالى : « وقد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها ، وثبتت كي الى الله والله يسمع تحاوركما ، ان الله سميع بصير » (٤٥) الى غير ذلك من الآيات .

٤١ - ٨٥ - ١٦ .

٤٢ - ٢ - ١٨٥ .

٤٣ - ٤٢ - ١١ .

٤٤ - ٤٣ - ٨٠ .

٤٥ - ٥٨ - ١ .

وأستدل عقد ، بأن الله سبحانه لو لم يوصف بالسمع والبصر
لوجب أن يوصف بضد ذلك من الصم والعمى ، والله تعالى عن
ذلك علوا كبيرا .

٥ - وأستدل على أنه تعالى قادر على جميع المقدورات بقوله تعالى : وهو
على كل شيء قدير (٤٦) .

وأستدل عقلا ، بأننا نعلم قطعا استحالة صدور الأفعال من عاجز
لا قدرة له ، ولما ثبت أن الله تعالى فاعل الأشياء ، ثبت أنه قادر .
٦ - وأستدل على أن الله تعالى متكلم ، بقوله تعالى : « منهم من كلم
الله » (٤٧) وقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » (٤٨) وقوله
تعالى : وتمت كلمة ربك (٤٩) .

وأستدل عقلا بأنه لو لم يكن متكلمًا لوجب أن يوصف بضد
الكلام من الخرس والسكوت والعمى ، والله تعالى عن ذلك (٥٠) .
ولا شك أن المعتزلة أيضا قائلون بأن الله سبحانه وتعالى متصف
بهذه الأوصاف ، ولا يختلفون مع الأشاعرة في ذلك ، وإنما خلافهم
في صفات المعاني وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع
والبصر والكلام ، فقد أثبتتها الأشاعرة ، أما المعتزلة فقد نفوها .
لذلك نتحدث فيما يأتي عن صفات الذات ، وصفات

٤٦ - ٥ - ١٢٠ .

٤٧ - ٢ - ٢٥٣ .

٤٨ - ٤ - ١٦٤ .

٤٩ - ٦ - ١١٥ .

٥٠ - الانصاف للباقلائي : ص ٣٥-٣٧ .

الافعال ، ونبين اختلاف المعتزلة مع الاشاعرة فيما اختلفوا فيه .

فقد اهتم الباقلاني بهذين النوعين ، فقسم الصفات الى :

١ - صفات ذات .

٢ - وصفات افعال .

والاساس الذي اعتمد عليه في هذا التقسيم يتمثل في ملازمة الصفات للذات أو انفكاكها عنها ، فإذا كانت الصفات ملازمة للذات ولا تنفك عنها ، كانت صفات ذات ، فعلم الله مثلا لا ينفك عنه سبحانه بل هو عالم في كل حين ، أزلا وأبدا ، بخلاف صفات الافعال فأنها قد تنفك عن الذات في بعض الاوقات ، وليست ملازمة لها .

١ - صفات الذات :

عرف الباقلاني هذه الصفات بأنها الصفات التي لم يزل الباري عز وجل ، ولا يزال موصوفا بها (٥١) فهي صفات ازلية قديمة وجدت مع الله ، ولا يمكن ان تنفك عن ذاته ، وهي : الحياة والعلم والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

فهو بذلك اختلف مع المعتزلة الذين يقللون من عددها لانهم يخرجون الارادة والكلام عن الصفات الذاتية ، ويلحقونها بصفات الافعال . وهذه الصفات في رأي الباقلاني وغيره من الاشاعرة قديمة كما ان الذات الالهية قديمة ، فالله سبحانه وتعالى لم يتصف في الازل بأنه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم ، الا لأن له حياة وعلما وارادة ، وسمعا وبصرا ، وكلاما .

٥١ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٦٢ طبعة بيروت .

والدليل على ذلك ، أن أحدا منا لا يصح أن يكون حيا عالما قادرا مريدا مع عدم الحياة والعلم والقدرة ، والازادة ، وإذا وجدت فيه هذه الصفات ، وجب أن يكون حيا عالما قادرا ، مريدا فهذه الصفات اذن علة في كونه كذلك .

كما يجب أن تكون علة كون الفاعل فاعلا ، والمريد مريدا ، وجود فعله ، وأرادته ، التي يجب كونه فاعلا مريدا لوجودها ، وغير فاعل مريد بعلمها .

ولو لم يكن للباري عز وجل شيء من هذه الصفات ، لم يكن حيا ، ولا عالما ولا قادرا ، لأن الحكم العقلي الواجب عن علة ، لا يجوز حصوله لبعض من هو له مع عدم العلة الموجبة له لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة الحكم (٥٢) .

ومعنى هذا أنه اعتبر هذه المعاني علة لكون الله عز وجل حيا عالما قادرا مريدا إلى آخره لأن العلة هي ما يدور معها الحكم وجودا وعدما ، وهذه المعاني اذا وجدت ، وجد معها الانصاف بهذه الاوصاف ، وإذا انتفت انتفى معها الانصاف بها .

وهكذا اثبت الباقلاني هذه الصفات الثبوتية الذاتية لله سبحانه وتعالى ، متابعا في ذلك الأشعري ، ومن قبله من مثبتي الصفات كآبن كلاب (٥٣) واتباعه .

وهم بذلك لم يخرجوا عن مبدأ التنزيه ، ولم يحيدوا عنه ، ولم

٥٢ - التمهيد للباقلاني : ص ١٥٢ .

٥٣ - هو عبد الله بن سعيد بن كلاب المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ .

يقعوا في الشرك كما ادعاء عليهم المعتزلة من ان القول بثبوت صفات قديمة لله تعالى ، زائدة على الذات قول بتعدد الآلهة ، لأن القدم أخص وصف للاله فاذا شاركت الصفات الذات الالهية في القدم ، فقد شاركت في الالهية ، لأن الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم (٥٤) .

لأن الاشاعة لم يثبتوا ذات قديمة ، بل اثبتوا ذاتا واحدة وصفات قدماء . وهذه الصفات وإن لم تكن عين الذات الا أنها ليست غيرها ، فلا يلزمهم ان يقول بتعدد القدماء (٥٥)

كما لا نرتضي اتهام المعتزلة - من قبل خصومهم - بالتعطيل بمعنى أنهم جردوا الباري عز وجل عن صفات كماله ، ونعوت جلاله ، ونظروا اليه كفكرة مجردة لا مضمون لها (٥٦) لأن المعتزلة وإن لم يوافقوا الاشاعة في القول بصفات ثبوتية وهي معان قديمة زائدة على الذات ، الا ان ذلك لا يعني أنهم نفوا عن الله العلم والقدرة ، والارادة وسائر الصفات .

نعم لقد نفى المعتزلة الاوائل كجهم بن صفوان ، وواصل بن عطاء صفات لله تعالى أصلا لأنها تؤدي الى الشرك في نظريهم ، الا ان اتباع واصل ، اخذوا يقتربون من أهل السنة في القول بالصفات بوجه من الوجوه ، كقول اكثر المعتزلة ، بأن الله تعالى عليم بالذات لا يعلم زائد على ذاته (٥٧) وكعمر بن عباد السلمي الذي استعمل كلمة « المعاني »

٥٤ - نهاية الاقدام للشهرستاني : ص ١٩٩ هـ .

٥٥ - المواقف للإيجي : ج ٤ ص ٤٠ .

٥٦ - الصواعق المرسلة لابن القيم : ج ١ ص ١٩٢ .

٥٧ - نهاية الاقدام للشهرستاني : ص ١٠٠ .

بدل لفظ الصفات ، وكأني ما شئمت الجبائي الذي أعترف بالاحوال بدل الصفات (٥٨) .

ولكن لماذا لجأوا الى ما لجأوا اليه ، وتخرجوا من اثبات صفات قديمة لله تعالى ؟

يظهر أن دافعهم الى ذلك هو مبالغتهم في التنزيه الكامل لله تعالى ، وخوفهم من تعدد القدماء ، والوقوع فيما وقع فيه النصارى حسب زعمهم .

فحسن البنية متوفر لديهم ، لا سيما اذا عرفنا أنهم وصفوا الله تعالى بأوصافه كما ورد بها الشرع ، فقالوا : انه عالم ، قادر ، حي ، مريد ، وهكذا في سائر الصفات ، فليس من الحق اذن اتهامهم بالتمطيل بعد ان وصفوا الله تعالى بهذه الاوصاف .

ولا شك أن كلا من الاشاعرة ، المعتزلة . لا يريد الا تنزيه الله تعالى بما لا يليق به ، ولكن شدة الجدل في هذه المسئلة قد افضت بهما الى أن يهجو بعضهم بعضا .

هذا ، وبعد ان عرفنا ان الباقلاني والاشاعرة عامة اثبتوا صفات قديمة قائمة بذات الله سبحانه وتعالى ، عرفنا انهم يخالفون في ذلك الكرامية الذين وصفوا الله بجميع الصفات التي ورد بها الشرع ، وقالوا انها صفات حادثه ، وأنه تعالى محل للحوادث ، فتحدث في ذاته أقواله ، وادارته ، وادراكه للمسموعات والمرئيات ، ويسمون ذلك سمعا وبصرا . وأرادة (٥٩) .

٥٨ - الملل والنحل : ج ١ ص ٨٥ .

٥٩ - التبصير في الدين للاسفرائني : ص ٦٦ .

ولا شك أنهم اخطأوا في تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى لأن الحوادث لا تقوم الا بما هو حادث ، وقد ثبت أن الله قديم لا يشسبه الحوادث في شيء .

٢ - صفات الافعال :

هذه الصفات هي التي تدل على أفعال الباري عز وجل في الكون مثل الخلق والرزق ، والاحسان والانعام ، والاحياء ، والاماتة ، والخفض والرفع ، وغير ذلك من الصفات التي كان الله موجودا قبل فعله لها (٦٠) .
لم يختلف المسلمون في أثبات هذه الصفات لله تعالى ، انما اختلفوا في كونها قديمة أو محدثة .

ذهب الاشاعرة والمعتزلة الى أنها الى أنها صفات محدثة ، لأن الله يتصف بها وقتا دون وقت ، لأنها تتعق بالعائم وتديره ، والعالم محدث لا قديم ، ولكن الاشاعرة خالفوا المعتزلة في صفتي الكلام والارادة اذ اعتبروهما من صفات الذات ، فهما قديمتان عندهم ، بخلاف المعتزلة فأنهم اعتبروهما من صفات الافعال (٦١) ، وذهب الماتريدية الى ان صفات الافعال كصفات الذات ، من حيث كونها أزلية ، قديمة مع الله تعالى ، لأنها ترجع عندهم الى صفة واحدة ، اطلقوا عليها صفة التكوين (٦٢) .

فالصفات الذاتية اذن سبعة عند الاشاعرة ، وثمانية عند

٦٠ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٦٣ - طبعة بيروت .

٦١ - الارشاد للجويني : ص ٦٣ و ١٠٩ .

٦٢ - المقاصد للتفتازاني : ج ٢ ص ٨٠ .

الماتريدية ، في الواقع أن الاشاعرة ، والمعتزلة ، والماتريدية مختلفون في نظرتهم الى صفات الذات ، وصفات الافعال .

فعند المعتزلة : ما جرى فيه النفي والاثبات فهو من صفات الافعال ، كما يقال : خلق الله لفلان ولدا ، ولم يخلق لفلان . وهكذا ما لا يجري فيه النفي والاثبات فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة فلا يقال : لم يعلم كذا ، ولم يقدر على كذا .

فالارادة ، والكلام مما يجري فيه النفي والاثبات ، قال الله تعالى « يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » « وكلم الله موسى تكليما » « ولا يكلمهم الله يوم القيامة » فكانا من صفات الافعال وكانا حادثين .
واما عند عند الاشاعرة فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات ، فانك لو نفيت الحياة يلزم الموت ، ولو نفيت القدرة يلزم العجز ، وهكذا في سائر الصفات الباقية وما لا يلزم من نفيه نقيضه ، فهو من صفات الافعال ، فلو نفيت الإحياء ، والامانة ، أو الخلق ، لم يلزم منه نقيض هذه الصفات .

فعلى ذلك لو نفيت الارادة ، لزم منه الجبر والاضطرار ، ولو نفيت عنه الكلام لزم الخرس فثبت انهم من صفات الذات عندهم .
واما الماتريدية ، أن كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات كالقدرة ، والعلم ، والارادة ، وكل ما يجوز به ، وبضده فهو من صفات الفعل ، كالرأفة ، والرحمة ، والسنخطة والغضب (٦٣) .

٦٣ - شرح الملا على القاري على الفقه الاكبر لأبي حنيفة : ص ٢١ .

وقد استبدلت الماتريديّة على قولهم بأن تكون صفة أزلية رائدة على الذات ، بادلّة كثيرة أقواها : ان البارى تعالى يكون الاشياء اجماعا ، وهو بدون صفة التكوين محال ، كالعالم بلا علم ، ولا بد أن تكون هذه الصفة أزلية ، لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم اختلفت اسمائها بحسب اختلاف الآثار ، فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا ، والصور تصويرا ، والحياة احياء ، والموت اماتة ، الى غير ذلك .

وقد اجابهم الاشاعرة على هذا الدليل بأنه لا يلزم من اطلاق خالق ، ومكون على الله تعالى ان يكون المشتق منه وهو : الخلق والتكوين صفة وجودية زائدة على الذات ، بخلاف العلم والقدرة ، فأنهما من الصفات الذاتية التي لا تنفك عن الله عز وجل ، وأما التكوين فإنه من الصفات الاضافية ، اذ هو معنى يعقل من أضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ، ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة (٦٤) .

ويظهر ان الاشاعرة ذهبوا الى انكار ان يكون التكوين صفة زائدة على الذات خوفا من أن يؤدي ذلك الى قدم العالم ، وذلك لأن التكوين لو كان زائدا على الذات موجودا في الازل للزم ان يكون المكون « بفتح الواو » ملازما لا ينفك عنه ، فيلزم قدمه ، اذ لا يتصور وجود تكوين بدون مكون « بفتح الواو » كما لا يتصور وجود ضرب بدون مضروب . الا ان الماتريديّة يرون أنه لا مانع من أتصاف الله تعالى في الازل بصفاته الفعلية وان لم توجد آثارها الا فيما لا يزال .

وقد اشار الى ذلك النسفي بقوله : وأما صفات النمل كالتخليق والترزيق ، والافضال ، فكلها قديمات ، لا هي هو ، ولا غيره ، وقالت الاشعرية ان هذه الصفات محدثة ، وقالوا : أنه لم يكن خالقاً ما لم يخلق الخلق ولم يكن رازقاً ما لم يرزق الخلق ، إلا أنا نقول : يجوز ان يسمى خالقاً وان لم يخلق الخلق ، وان يسمى رازقاً ، وان لم يرزق الخلق (٦٥).

في الواقع ان الخلاف بين الاشاعرة والماتريدية كما أرى - ليس في إطلاق هذه الصفات الفعلية على الله تعالى في الازل ، كما أشار الى ذلك النسفي ، بل الخلاف في أن صفة التكوين التي يرى الماتريدية أنها تجمع جميع صفاته الفعلية ، من خلق وأحياء واماتة وغير ذلك ، هل تعتبر صفة أزلية زائدة على الذات كبقية الصفات الذاتية ، أم لا ؟

فقد منع الاشاعرة أن تكون صفة وجودية زائدة على الذات ، لا أنهم منعوا من إطلاق لفظ الخالق ، أو الرازق على الله تعالى في الازل ، فكيف يتصور منهم من ذلك ، فان هذه الصفات الفعلية ، قد أطلقها الله سبحانه وتعالى على نفسه ، في القرآن الكريم ، والقرآن كلام الله الازلي ، فلا بد ان تكون هذه الصفات ثابتة لله تعالى في الازل .

والى ذلك اشار الباقلاني بقوله : « ان وصف الله لنفسه بجميع هذه الصفات قديم ، لأنه كلامه الذي هو قوله : « اني خالق رازق باسط ، وهو سبحانه وتعالى لم يزل مثكلما بكلام غير محدث ، ولا مخلوق (٦٦) » .

الا ان الاشاعرة وان اثبتوا لله سبحانه وتعالى هذه الصفات في

٦٥ - بحر الكلام لأبي المعين النسفي : ص ١٢ .
٦٦ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٦٣ طبعة بيروت .

الازل ، الا أنهم قالوا : لا مانع من تأويل خالق بانه خالق في المستقبل ،
أو قادر على الخلق مجازا ، لأن الحقيقة هنا متعذرة ، لأنها تستلزم قدم
العالم (٦٧) .

وفي رأيي ان القدرة اذا انضمت اليها الارادة تكفي لايجاد
الموجودات ، واحداث الآثار ، فلا حاجة معها الى صفة أخرى ازلية زائدة
على الذات ، لان الاقلال من القدماء اذا أمكن اولى من الاكثار ، لا سيما اذا
عرفنا ان علماء ما وراء النهر من الماتريدية لم يكتفوا بصفة التكويد
الجامعة لبقية صفات الافعال فحسب ، بل جعلوا كل صفة من صفات
الافعال صفة حقيقية أزلية (٦٨) .

علاقة الصفات بالذات :

هذه مشكلة أخرى من المشكلات التي دار حولها الخلاف بين
المتكلمين واشتد الجدل فيها .
والواقع أنهم جميعا متفقون على وصف الله سبحانه بما وصف به
نفسه في القرآن الكريم ، لا ينكر أحد منهم شيئا من ذلك ، ومتفقون
كذلك على أن القديم واحد ولكن كيف يحافظ على وحدة القديم ، مع
وجوب اتصافه بصفات متعددة ؟

تلك هي النقطة التي فُرقت بينهم ، ويكاد يكون اختلاف الاشاعرة
مع المعتزلة اختلافا في محاولة التوفيق بين وحدة القديم ، واتصافه
بصفات متعددة .

٦٧ - انظر شرح المقاصد للتفتازاني : ج ٢ ص ٨٠ .

٦٨ - شرح الملا علي القاري على الفقه الأكبر : ص ٢٢ .

فالمعتزلة قد بالغوا في المحافظة على وحدة القديم حتى ادعوا أنهم هم وحدهم المعنيون بالتوحيد ، والذب عنه من بين العالمين ، وإن الكلام في التوحيد كله لهم دون سواهم (٦٩) .

ودعاهم ذلك إلى أن ينفوا عن الله عز وجل الصفات الثبوتية .
فقالوا : إن الصفات عين الذات ، فالله عالم بذاته ، وقادر بذاته ، لا يعلم وقدره زائدتين على الذات (٧٠) .

وقد استدلوا على نفي الصفات بأنها إما أن تكون حادثة ، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وخلوه في الازل عن العلم والقدرة ، والحياة وغيرها من الكمالات ، وهذا باطل بالاتفاق .

وأما أن تكون قديمة ، فيلزم تعدد القدماء ، وهو كفر بإجماع المسلمين ، وقد كفرت النصراني بزيادة قديمين ، فكيف بالأكثري (٧١) .
واجابهم الاشاعرة بأنه لا يلزم تعدد القدماء ، إلا إذا تغيرت الذات مع الصفات والصفات هنا ليست عين الذات حتى يلزم نفيها ، ولا غير الذات حتى يلزم تعدد القدماء وخلاصة كلامهم أنهم يفسرون الغيرية بأن ينفك أحد الغيرين عن الآخر ، أي بأن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر ، ويفسرون العينية بأن يتحد الشئان في المفهوم ، بحيث يكون معنى أحدهما عين معنى الآخر بدون تفاوت .

فالصفات إذن ليست عين الذات لاختلافهما في المفهوم ، وليسست غير الذات لأنه لا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر ، ونظير ذلك يوجد

٦٩ - الانتصار للخياط : ص ١٣ .

٧٠ - نهاية الاقدام : ص ١٠٠ .

٧١ - المقاصد للتفتازاني : ج ٢ ص ٥٦ .

والدليل على ذلك : أن أجدا منا لا يصح أن يكون حيا عالما قادرا مريدا مع عدم الحياة والعلم والقدرة ، والارادة ، وإذا وجدت فيه هذه الصفات ، وجب أن يكون حيا عالما قادرا ، مريدا فهذه الصفات اذن علة في كونه كذلك .

كما وجب أن تكون علة كون الفاعل فاعلا ، والمريد مريدا ، وجود فعله ، وأرادته ، التي يجب كونه فاعلا مريدا لوجودها ، وغير فاعل مريد بعدمها .

ولو لم يكن للباري عز وجل شيء من هذه الصفات ، لم يكن حيا ، ولا عالما ولا قادرا ، لأن الحكم العقلي الواجب عن علة ، لا يجوز حصوله لبعض من هو له مع عدم العلة الموجبة له لان ذلك يخرجها عن أن تكون علة الحكم (٥٢) .

ومعنى هذا أنه اعتبر هذه المعاني علة لكون الله عز وجل حيا عالما قادرا مريدا الى آخره لأن العلة هي ما يدور معها الحكم وجودا وعدما ، وهذه المعاني اذا وجدت ، وجد معها الانصاف بهذه الاوصاف ، وإذا انتفت انتفى معها الانصاف بها .

وهكذا اثبت الباقلاني هذه الصفات الثبوتية الذاتية لله سبحانه وتعالى ، متابعا في ذلك الاشعري ، ومن قبله من مثبتي الصفات كابن كلاب (٥٣) واتباعه .

وهم بذلك لم يخرجوا عن مبدأ التنزيه ، ولم يحيدوا عنه ، ولم

٥٢ - التمهيد للباقلاني : ص ١٥٢ .

٥٣ - هو عبدالله بن سعيد بن كلاب المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ .

ولأن الوصف بأنه عالم قادر قد ينتفي عنه مع وجود نفسه
 وكونه شيئا موجودا وكذلك لا يجوز أن تكون دلالة الفعل على أن
 الفاعل عالم قادر دلالة على صفة ترجع إلى نفسه ، لأنه لو كان
 كذلك لوجب ألا توجد نفس العالم القادر إلا عالمة قادرة ولا ينتفي
 عنه هذا الوصفان بانتفاء نفسه ، كما أن السواد ، لكونه سوادا
 لنفسه ، لا يوجد إلا وهو سواد ، ولا ينتفي عنه الوصف بأنه
 سواد إلا بانتفاء نفسه وكذلك لو كانت دلالة الفعل على أن الفاعل
 عالم قادر ، دلالة على صفة ترجع إلى نفسه لوجب أن تكون نفس
 العالم علما ، ولما استحال أن تكون نفس العالم القادر القديم
 والمحدث علما ، استحال أن تكون دلالة الفعل على أنه عالم دلالة على
 نفسه ، أو على صفة ترجع إلى نفسه فوجب إذن أن يكون مدلول
 الفعل ، ومثله هو العلم والقدرة .

٢ - لما ثبت أنه ليس معنى أن العالم عالم ، والقادر قادر أكثر من أنه
 ذو علم وقدرة ، ولا توجد وراء هاتين الصفتين صفتان أو حالتان
 منفصلتان ، وجب أن تكون دلالة الفعل على أن العالم القادر عالم
 قادر دلالة على علمه وقدرته ، كما أنه ليس معنى الاسود الفاعل
 أكثر من وجود السواد به ، ووقوع الفعل منه (٧٣) .

وهكذا حاول الباقلاني أن يثبت أن دلالة الفعل على أن فاعله عالم
 قادر ليس مدلولها نفس الفاعل ، ولا صفة ترجع إليها ، بل مدلولها
 هو العلم والقدرة .

٧٤ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ٨٥ .

وأشار في آخر كلامه الى نفي الاحوال ، حيث بين ان معنى العالم ،
والقادر أنهما ذو علم وقدر ، ولا يدل على حالتين منفصلتين كما يقول ذلك
القائلون بالاحوال من المعتزلة ، كابي هاشم وأتباعه .

لقد اراد ابو هاشم ان يتخلص من الصفات ، فابتدع نظرية
الاحوال ، وقال : اذا قلنا ان الله عالم اثبتنا له حالة خاصة وهي العلم ،
وهي وراء كونه ذاتا ، وهكذا في سائر الصفات (٧٤) .

وكان يرى ان للعالم في كل معلوم حالا غير الاحوال التي لأجلها
كان عالما بالمعلومات الأخرى وكذا له في كل مقدور حال مخصوص ، وعلى
ذلك فاحوال الباري عز وجل في معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها ، لأن
معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها (٧٥) .

وأن هذه الاحوال لا تعرف على أفراد ، فهي لا موجودة ولا معدومة
ولا معلومة ، ولا قديمة ، ولا محدثة ، ولكن نستطيع أن نجدها مع الذات
ونعرفها بعلاقتها بالذات فقط فإن الشيء قد يعلم مع غيره ولا يعلم على
انفراد ، كالجوهرة الفرد ، لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينضم اليه
جوهر آخر (٧٦) فالاحوال عنده وجوه وأعتبارات عقلية لذات واحدة بها
تعرف الذات ، وتتميز عن غيرها من الذوات ، ذلك لأن العقل البشري
يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء لذاته مطلقا ، وبين معرفته على حال
خاصة . فليس من يعرف ذات الله تعالى يقدر ان يعرف كونه عالما أو
قادرا (٧٧) .

-
- ٧٥ - اصول الدين للبغدادي : ص ٩٢ .
٧٦ - انظر الفرق بين الفرق : ص ١٨٢ ، الملل والنحل ج ١ ص ٨٥ .
٧٧ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ٨٥ .

وقد تعرضت نظرية أبي هاشم في الاحوال لانتقادات لاذعة من بعض المعتزلة ، ومن باقي الفرق الاسلامية ، حتى أصبح المثل في عدم معقوليتها وقد قال الشريف المرتضى : ثلاثة أشياء لا تعقل : اتحاد النصرانية ، وكسب البخارية ، واحوال البهشية (٧٨) .

وقد نقد الباقلاني فكرة الاحوال ، وانكر قول أبي هاشم : أن دلالة الفعل على أن فاعله عالم قادر ، دلالة على حال له فارق بها من يُبين بعالم ولا قادر .

وأستدل على أنكار هذا بكلام مفصل واسع ، يمكن تلخيصه فيما يلي :

١ - لا تخلو هذه الحال أما أن تكون معلومة ، أو غير معلومة ، فإن كانت غير معلومة ، فلا سبيل الى معرفتها والدلالة عليها ، والعلم بأنها لزيد دون عمرو لأن ما ليس بمعلوم لا يصح أن يعلم اضطرارا ولا أستدللا .

٢ - انكر قولهم : أن نفس من له الحال معلومة على الحال ، ورد عليه بأنه كلام متهاافت محال ، لأنه اذ استحال ان تكون الحال معلومة ، استحال ان يعلم ان النفس على الحال ، وان الحال معلومة ، استحال أن يعلم ان النفس على الحال ، وان الحال حال لها ، دون غيرها ، ووجب ان يكون العلم علما بالنفس فقط دون الحال ، واستحال قولهم : ان العلم علم بالنفس على الحال .

وذلك لان العلم بأن النفس على الحال ، لا يخلو اما ان يكون

٧٨ - العيون والمحاسن للشيخ المفيد : ص ١٢٨ .

علما بالنفس فقط ، دون الحال ، أو علما بالحال فقط دون النفس
 أو علما بهما جميعا ، أو علما لا بالنفس ولا بالحال ، فإن كان
 علما لا بالنفس ولا بالحال ، فذلك محال باتفاقنا جميعا .
 وإن كان علما بالنفس دون الحال ، فذلك محال ، لأنه يوجب
 أن يكون العلم بالنفس من حيث أنها نفس علما بالحال ، وذلك
 محال .

وإن كان العلم بأن النفس على الحال علما بالحال فقط ، فقد
 ثبت أن الحال معلومة ، وبطل قولهم أنها غير معلومة .
 وإن كان العلم بذلك علما بالنفس والحال ، فقد وجب أن
 يكونا معلومين جميعا ، وإن تكون الحال معلومة ، كما أن النفس
 معلومة ، وهذه يبطل قولهم : أن الحال غير معلومة .

٣ - ثم تناول الباقلاني الشيق الثاني من الاحتمال ، وهو أن تكون
 الحال معلومة فبين أنها في هذه الحالة يجب أن تكون اما موجودة
 أو معدومة ، فيستحيل أن تكون معدومة لاستحالة أن توجب حكما
 في حال عدمها ، وإن تتعلق بزيد دون عجز وبالقديم دون المحدث
 وأما أن كانت موجودة فيجب أن تكون شيئا وصفة متعلقة
 بالعالم وهذا هو قولنا الذي نذهب اليه ، وأما الاختلاف بيننا
 وبينهم في العبارة ، وفي تسمية هذا الشيء علما أو حالا ، وليس
 هذا بخلاف في المعنى ، فوجب إذن صحة ما نذهب اليه في اثبات
 الصفات .

٤ - ثم بين الباقلاني أن اثبات الحال يؤدي إلى التسلسل وهو باطل ،

وذلك لان ثبوت الحال لصاحبها اما لمجرد كونها حالا او لحال اخرى
اقتضت كونها لصاحبها دون غيره وان كانت حالا له لانه حال
فقط ، وجب ان يكون كل حال حالا له ، لتساوي جميع الحالات
في الحالالية .

وان كانت حالا له لا لنفسها بل لانها على حال اقتضت كونها
وان كانت الحال حالا لا لنفسها ، ولا لحال اخرى اقتضتها
حالا ، فتلك الحال الثانية يجب ان تكون حالا للحال بحال فالثالثة ،
وهكذا أبدا الى غير نهاية ، وذلك محال باتفاق .

بل لنفس صاحبها ، ووجوده لوجب أن لا تختص هذه الحال
بصاحبها بل تكون لسائر الانفس ، ولوجب أيضا الا توجد نفس
صاحبها الا وهي موجبة لتلك الحال .

وفي اتفاقنا على أن نفس من له الحال قد توجد غير موجبة
لذلك ، دليل على أنها لا تجب اذا وجبت له نفسه (٧٩) .
هذا نقد الباقلاني فكرة الاحوال ليخلص له رأيه في القول بزيادة
الصفات .

ولكن قد يتساءل متسائل : اذا كان الباقلاني قد نقد فكرة
الاحوال ، فهذا دليل على أنه ليس من مثبتي الاحوال ، فما بال علماء
الكلام ذكروا في مصنفاتهم أن الباقلاني من القائلين بالاحوال ؟ وهل
كان يقول بها ثم رجع عنها ؟

في رأي أن الباقلاني من مثبتي الاحوال ، وأنه وإن هاجمها في كتابه
التمهيد الا أنه لا يعتبر رأيه الاخير ، وذلك لما يأتي :

٧٩ - التمهيد للباقلاني : ص ١٥٣ - ١٥٥ .

١ - ان اكثر علماء الكلام اوردوا في مصنفاتهم أو القائلين بالاحوال هم:
 هاشم الجبائي من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة ، وأن
 امام الحرمين كان من القائلين بها ثم رجع عن ذلك .
 ونجد هذا الكلام عند امام الحرمين ، والشهرستاني ، والرازي ،
 والآمدي ، والايجي ، وغيرهم (٨٠) ولم يذكروا ان الباقلاني رجع عن
 القول بها ، ولو كان موقف الباقلاني مثل موقف امام الحرمين
 بأن قال بالاحوال اولا ثم رجع عنه ، لسجل له العلماء ذلك في
 كتبهم الا انهم ينصون على خلاف ذلك .

٢ - أن كتاب التمهيد الذي نرى فيه الباقلاني يرفض فكرة الاحوال
 ويهاجمها ، لا يعتبر آخر مؤلفاته ، حتى نستطيع القول بان ذلك
 رأيه الاخير ، بل يعتبر هذا الكتاب من كتبه التي ألفها في بداية
 اشتهاؤه بين العلماء ، وأنه ألفه بعدما اتصل بعضد الدولة ، وكان
 في ذلك الوقت في بداية حياته العلمية ، كما ذكر ذلك ابن عساكر
 وغيره (٨١) .

ومن المرجح جدا أن هؤلاء الذين نسبوا اليه القول بالاحوال،
 قد اطلعوا على كتبه الكثيرة التي ألفها بعد التمهيد ، والتي لم تعثر عليها
 ولعلمهم وجدوا فيها ما جعلهم يجزمون بأنه من مثبتي الاحوال .
 في الواقع انني لم أجده عند أحد القول بان الباقلاني كان مترددا

٨٠ - انظر في ذلك : الشامل : ج ١ ص ٦٢٩ ، ونهاية الاقدام : ص
 ١٣١ ومحصل افكار المتقدمين : ص ٣٨ والمواقف : ج ١ ص ٣١٤
 وغاية المرام في علم الكلام للآمدي : ص ٢٧ .

٨١ - تبين كذب المقتري : ص ١٢٠ .

بين رفض الاحوال وقبولها الا عند امام الحرمين ، فإنه يقول : « لم ار للباقلاني فيما عثرت عليه من مصنفاته قطعا بأحد المذهبين ، ولكنه سلك الطريقين ، فينفي الحال مرة ، ويثبتها أخرى ، ويجري قواعد الاصول على الطريقين ، ليستبين للناظر استمرار الاصول على المذهبين جميعا (٨٢) » .

فعلى أي حال ، فإن الباقلاني سواء كان من مثبتي الاحوال ام كان من نفاتها ، فإن الذي تجدر الاشارة اليه ، هو ان الاحوال عند الباقلاني تختلف عن فكرة الاحوال عند أبي هاشم ، وتخالف القاعدة التي سار عليها والغرض الذي استهدفه ، فالاحوال عند أبي هاشم — كما اشرنا اليها سابقا — لا معلومة ، ولا مجهولة ، ولا معدومة ولا موجودة والذي الجأ الى هذا القول ، هو ان المعدوم عنده شيء ، فلو قال : ان الاحوال موجودة أو معدومة ، للزم أن تكون اشياء ، ثم لم يقل أنها معلومة لان المعلوم عنده شيء ، ولم يقل : انها مجهولة ، لان الجهل ضرب من الاعتقاد ، وما لا يصح ان يعلم لا يصح أن يجهل (٨٣) » .

وأرى ان أبا هاشم ذهب الى القول بالاحوال بهذه الاوصاف التي وصفها بها ، لكي يتخلص من القول بصفات ثبوتية لله سبحانه . بخلاف الباقلاني فإن نظرتة الى الاحوال تختلف عن نظرية أبي هاشم ، وان قاعدته التي سار عليها تختلف عن قاعدة أبي هاشم .

يقول الشهرستاني : « ان المتكلمين اختلفوا في الاحوال نفيا وأثباتا بعد ان احدث أبو هاشم رأيه فيها ، وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلا ، فأثبتها أبو هاشم ونفاها ابو الجبائي ، وأثبتها القاضي أبو بكر بعد »

٨٢ — الشامل لامام الحرمين : ج ١ ص ٦٢٩ .

٨٣ — انظر : الشامل لامام الحرمين : ج ١ ص ٦٤٢ .

ترديد الرأى فيها على قاعدة غير ما ذهب اليه أبو هاشم ونفاها صاحب
مذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري ، وأصحابه رضي الله عنهم ، وكان
أمام الحرمين من المثبتين في الاول ، والنافين في الآخر (٨٤) .

وهذا يدل على أن الباقلاني وإن أثبت الاحوال ، إلا أن نظريته
اليها تختلف عن نظرية أبي هاشم ، فإن الباقلاني لم ينكر الصفات
التبوتية الزائدة على الذات . ولم يصف الاحوال بهذه المتناقضات التي
رأيناها عند أبي هاشم بل يرى انها معلومة وليست مجهولة .
وعند أبي هاشم إن الاحوال المعللة لا تكون الا للصفات التي من
شرطها الحياة ، كالعلم والقدرة وغير ذلك ، وأما ما لا يشترط فيه الحياة
من الصفات فلا ، وذلك كالسود والبياض ونحوهما .

وأستند في ذلك الى أن ما من شرط الحياة كالعلم ونحوه انما
يتوصل الى معرفته كون ما قام به عالما ، وليس السواد أو البياض
كذلك ، فانه مشاهد مرئي ، فلا يفتقر الى الاستدلال عليه بكون ما قام
به أسود وأبيض فهذا جعل علة ثمة ، ولم يجعل علة ههنا (٨٥) .
ويظهر أنه اشترط هذا الشرط ، لكي يطبق فكرة الاحوال على
الذات الالهية ، خلاف الباقلاني فانه نظري الى الاحوال نظرية اوسع . فقال
كل صفة لموجود لا تتصف بالموجود فهي حال ، سواء كان محل هذه
الصفة مما يشترط فيه الحياة ، أو لم يشترط ككون الحي حيا وعالما ،
وككون المتحرك متحركا ، والساكن ساكنا ، وغير ذلك (٨٦) .

٨٤ - نهاية الاقدام : ص ١٣١ .

٨٥ - غاية المرام في علم الكلام للآمدي : ٢٩ .

٨٦ - انظر نهاية الاقدام للشهرستاني : ص ١٣٢ .

وخلصه ما يريد ان يقوله الباقلاني هو اننا عندما نقول : ان فلانا
شيء أو عالم ، أو قادر ، أو أن هذا الجسم متحرك ، أو ساكن ، نجد في
الخارج أمرين وجوديين :

الامر الاول :

وهو الذات الموصوفة بهذه الصفات وهي امر موجود في الخارج .

الامر الثاني :

هي هذه الصفات كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، والحركة والسكون
وهي كذلك أمور موجودة في الخارج ، ولكن توجد وراء هذه الصفات
الوجودية ، صفات أخرى هي التي تسمى احوالا ، ككونه حيا ، وكونه
عالما ، وكونه قادرا ، وكون السوادية والبياضية في الجسم الاسود
أو الابيض فان السواد ، والبياض امران موجودان في الخارج وهما
متفقان في شيء وهو اللونية ، ومختلفان في شيء ، وهو السوادية
والبياضية ، وما وقع به الاتفاق غير ما وقع به الاختلاف ، والا كانا
شيئا واحدا ، فاذا هما غيران (٨٧) .

يفهم من هذا ان كلا من السواد والبياض متفقان في جنس واحد ،
وهو اللونية والذي يميز بينهما هو السوادية والبياضية وليس السواد
والبياض ، اذ بينهما اتفاق في الجنس وأما السوادية
والبياضية ، فهما اللذان اوجد التمايز والاختلاف بين السواد والبياض
فالسوادية والبياضية اذن نسبة بين الجسم والسواد ، أو الجسم
والبياض ، والنسب بين الامور لا وجود لها الا في الذهن ، فلذلك فهي

لا موجودة ولا معدومة .

وعلى ذلك فان الباقلاني قد اثبت الوسطة بين الموجود والمعدوم ، وأرى انه لا يستبعد ان تكون نظرة الباقلاني ومن تبعه في ذلك كامام الحرمين - الى الحال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم ، كنظرة المتأخرين من المتكلمين الى الامور الاعتبارية التي لها وجود في الذهن ، وليس لها وجود في الخارج ، وهي التي يسميها الفلاسفة بالمعقولات الثانية ، ولا شك أن الامور الاعتبارية لا موجودة ولا معدومة عندهم . والخلاف بين الذين يشبتون الوسطة بين الوجود والعدم والذين لا يشبتون ، يعود الى تفسيرهم للعدم ، فان نفاة الوسطة يفسرون العدم بسلب ايجاب ، وأما مثبتوا الاحوال القائلون بالوسطة ، فانهم يفسرونه بعدم ملكة (٨٨) .

هذا ، وبعد ان عرضنا نقد الباقلاني لفكرة الاحوال عند ابي هاشم ، كما جاء في كتابه التمهيد المتداول بين ايدينا ، وبيننا رأيه في الاحوال كما جاء في كتب علماء الكلام . بقيت شبهات اثارها المعتزلة حول علاقة الذات بالصفات ، فقد حاول الباقلاني تفنيدها ، وابطالها كما سنرى .

شبهات المعتزلة ورد الباقلاني عليها :

أثار المعتزلة شبهات كثيرة على ما ذهب اليه الاشاعرية من زيادة الصفات على الذات ، وقد رد الباقلاني على هذه الشبهات ردا منفصلا نجمها فيما يلي :

١ - انكر المعتزلة ان يكون لله سبحانه علم زائد على ذاته ، واحتجوا على ذلك بأنه لو كان له علم لوجب أن يكون عرضيا حادثا ، وغير اله ، وحالا فيه ، وغير متعلق بمعلومين على سبيل التفصيل ، وأن يكون واقعا عن ضرورة ، أو استدلال وأن يكون مما له ضد ينفيه ، لان علم العالم متاقي الشاهد لا يخرج عن ذلك .

فرد عليهم الباقلاني بأن تمسكهم هكذا بالشاهد يلزمهم القول باستحالة وجود حي عالم قادر لنفسه ، لأنهم لم يجدوا في الشاهد انسانا لا من نقطة ، ولا طائرا لا من بيضة ، ولا بيضة لا من ظائي ، فلما لم يجدوا في الشاهد موجودا يوجد من نفسه مستغنيا عن فاعل فعله ، لا بد اذن على قياسهم ان يحيلوا وجود الباري عزوجل من نفسه .

ثم قال لهم ، يلزم قياسكم الغائب على الشاهد ، أن لا يكون صانع العالم جل ذكره عالما ، لان العالم في الشاهد لا يكون الا جسما محدثا متميزا حاملا للاعراض ، مؤثقا ، متغيرا ، ومتبعضا ومضطرا أو مستدلا لا ذا قلب ورطوبة ، وان لا يكون الله سبحانه شيئا موجودا ، لان الشيء المعقول في الشاهد لا يخرج عن كونه جسما أو جوهر أو عرضا ، فأن مروا على ذلك ، تركوا التوحيد ، وان ابوه ، تركوا تعلقهم بمجرد الشاهد .

فان قالوا ليس علة كون العالم عالما ، أنه جسم أو ذو قلب أو مستدل ، أو مضطر ، رد عليهم الباقلاني بأن العلم كذلك ليست علة كونه عالما أنه محدث ، عرض غير العالم ، وحال فيه .

واستحالة تعلقه بمعلومات ، وأنه ضرورة أو استدلال ، لأنه قد يشترك في جميع هذه الاوصاف ما ليس بعلم ، لأن الحركة لا تتعلق بمعلومات ، وتقع اضطرارا أو اكتسابا ، وهي عرض محدث غير العالم ، وليست من العلم في شيء .

ثم يقال لهم : فان كنتم على الشاهد تعتمدون ، فاجبوا ، اذا كان الياري سبحانه عالما أن يكون ذا علم ، وهذا أوجب لأنه غير منتقض من احد طرفيه ، لأن كل عالم منا فهو ذو علم ، وكل ذي علم فهو عالم ، وليس كل محدث عرضا غير العالم وحسالا في قلب ، ومما يستحيل تعلقه بمعلومات على وجه التفصيل ، فهو علم فان جاز أثبات عالم ليس بذى علم ، - وان كان ذلك خلاف المعقول - جاز أيضا اثبات علم ليس بعرض محدث ، حال غير العالم ، وان كان ذلك خلاف المعروف في الشاهد .

٢ - وقالوا : الدليل على أن الله سبحانه لا يجوز أن يكون عالما بعلم أنه لو كان له علم لوجب أن يتعلق بالمعلومات على وجه تعلق علومنا بها ، ولو كان كذلك ، لوجب أن علمه من جنس علومنا ؟ لأن العلمين انما يجب تماثلهما لتعلقهما بمعلوم واحد على وجه واحد ، فلما لم يجوز أن يكون علمه من جنس علومنا ، ثبت أنه لا علم له .

اجابهم الباقلاني بمنع ادعائهم أن طريق العلم بتماثل العلمين المحدثين هو أن يكون متعلقهما واحدا على وجه واحد . فقال لهم : اباضطار علمتم هذا أم بنظر واستدلال ؟ ولا يمكن ان يدعوا الاضطرار في ذلك ، لأننا نمنع تماثل ما هذه سبيله ، وان

قالوا : بنظر ، قيل لهم ، وما هو ؟ فإن قالوا : هو علمنا بتمائل كل علمين من علومنا ، اذا كان متعلقهما واحدا على وجه واحد قيل لهم : وما في هذا من الدليل ؟ وما انكرتم انهما لم يتماثلا لهذه العلة ، ولكن لانفسهما فقط ، ومن حيث علم انه لا صفة جازت على احدهما الا وهي جائزة على الآخر ، ولا صفة ، وجبت لاحدهما الا وهي واجبة للآخر ، وليس كذلك سبيل علم القديم وعلم المحدث .

وكذلك لو كان الامر كما ادعيتم لوجب ان تكون الارادة القدرة المتعلقة بالشيء الواحد المقدور ، والراد على وجه الحسودون متماثلين ، لتعلقهما بمتعلق واحد على وجه واحد ، فلما بطل هذا من قولنا وقولكم ، بطل اعتباركم الذي اليه استندتم .
ثم يقال لهم : فيجب على اعتلالكم هذا اذا كان القديم سبحانه عالما لنفسه ان تكون نفسه كنفس علومنا ، لأنها متعلقة بالمعلومات ، كتعلق علومنا بها ، فلما لم يجوز ذلك ، لم يجوز ان يكون عالما بنفسه .

فإن قالوا : نحن لا نقول : انه عالم بالمعلومات بنفسه ، على انه بنفسه يعاها ، وان المعلومات متعلقة بها ، وانما نريد بذلك انه عالم بها لا لعنى يقارن نفسه ، فعبرنا عن هذا المعنى بأنه عالم بنفسه .

قيل لهم : وكذلك نحن لسنا نريد بقولنا ان القديم تعالى يعلم المعلومات بنفس علمه ، أن علمه آله له ، ومتعلق بالمعلومات

تعلق الحبل بالحبل ، والجسم بالجسم ، وانما نعني بقولنا :
انه يعلم المعنويات بنفس علمه انه يعلمها لا المعنى يقارن العلم
فعبرنا عن ذلك بأنه يعلم بنفس العلم .

٣ - وقالوا : لو كان له علم لم يخل من ان يكون مثالا للتقديم تعالى ،
أو مخالفا له ، فان كان مماثلا له ، وجب ان يكون ربا لله
علما قادرا مثله ، وهذا كفر من قائله ، وان كان مخالفا له ، وجب
ان يكون غيرا له ، وان يكون معه في القدم غير له ، وذلك باطل
باتفاق ، فوجب انه لا علم له .

اجابهم الباقلاني : بأن القول بان العلم موافق له أو مخالف
انما يتم لو كان العلم غيرا له ولكن من المحال ان يقال فيما ليس
بغيرين انهما متفقان ، أو مختلفان ، كما يستحيل ان يقال ان
الباري جل اسمه ، مثل للاشياء كلها ، أو مخالف لها ، كلها ،
وكما يستحيل ان يقال ذلك في الآية من السورة ، والبيت من
القصيدة ، والجزء من الجملة ، والواحد من العشرة ، من حيث
استحال ان يكون احد المذكورين هو الآخر ، أو غيره .

ثم قال لهم : ان اردتم بقولكم : ان علم القديم سبحانه
مخالف له أنه غير له ، وأنه من جنس والباري سبحانه من
جنس غير جنسه ، كما يقال في السواد والبياض ، فذلك محال ،
لقيام الدليل على أن علم الله سبحانه ليس بغير له ، من حيث لم
يجز مفارقه له بزمان أو مكان ، أو الوجود ، أو العدم ، وقد ثبت ان
معنى الغيرين وحقيقة وصفهما بتلك انه ما جاز افتراقهما على أحد هذه

الوجوه الثلاثة ، وإن عنيتم بخلاف القديم سبحانه لعلمه بعد شيء به
منه ، وأنه لا يسد مسده ، ولا ينوب منابه ، فهذا صحيح في المعنى وإن
كانت العبارة ممنوعاً منها لا تجوز باتفاق (٨٩) .

هكذا رأينا الباقلاني دافع عن رأيه وراي الإشاعة في أن هـ هذه
الصفات زائدة على الذات ، ولا يلزم من ذلك تعدد ذات قدماء منفصلة
بعضها عن بعض لأن عدم الصفات قائمة بذات الله تعالى ، ولا يمكن
أن تنفك عنها ، ولا يمكن أن توجد بدون الذات ، لأنها معان متعلقة
بها ، والمعاني ليست خارجة عن مسمى اسم الله عند الصفاتية جميعاً ،
وهذه الصفات زائدة على الذات المجردة عن الصفات لا على الذات
المتصفة بالصفات ، واسم « الله » الذي يتناول الذات المتصفة بالصفات
ليس هو اسم الذات المجردة ، حتى يقال : نحن نثبت قدماء مع
الله (٩٠) .

ولهذا حاول الباقلاني أن يثبت أن هذه الصفات لا يقال لها هي
هو ، ولا يقال إنها غيره والدليل على ذلك : أنها لو كانت هي هو لكانت
خالقة فاعلة مثله ، فلا يجوز إذن أن يقال هي هو ، ويدل على صحة
هذا المعنى قول علي عليه السلام في القرآن : ليس بخالق ولا مخلوق ،
لأنه لو جعله خالقاً كان لها ثانياً مع الله ، ولو جعله مخلوقاً لوجب أن
يكون الباري موجوداً بلا كلام ، ثم خلق كلامه بعد وذلك لا يصح ، لأن
صفات ذاته قديمة بقدم ذاته ولا يوجد ألا خالق قديم بصفات ذاته ،
ومخلوق حادث بصفات ذاته التي توجد بعد أن لم تكن ، وتعدم بعد

٨٩ - التمهيد للباقلاني : من ص ١٥٥ إلى ١٦٠ .

٩٠ - منهاج السنة لابن تيمية ج ١ ص ٢٣٥ .

أن كانت صفات القديم لا تتصف بوجود بعد عدم ، ولا بعدم بعد وجود .

وكذلك فإن صفاته تعالى ليست باختيار له ، ولا هو غير لصفاته ولا صفاته متغايرة في أنفسها ، لأن حد الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر ، أما بزمان أو مكان ، وهذا يستحيل تصويره في الله تعالى وصفاته (٩١) .

وبعد هذا البيان عرفنا أن الباقلاني يقرر أن الباري عز وجل ذات ، وصفات لا ذوات متعددة ، وهذا لا ينافي وحدانية الباري عز وجل ، لأن معناها أن لا يوجد معه إله آخر ، أو ذات أخرى تشتركه في القديم ، والصفة وإن غايرت الموصوف وجودا ومفهوما إلا أنها ليست ذاتا أخرى منفصلة عنه .

فلا عبرة إذن بمغالاة المعتزلة في اتهامهم للاشاعرة بالكفر وقولهم : لهم : لقد كفر النصارى بثلاث ، وكفرتم بسبع ، أي أن النصارى كفرت باعتبارها الأقاليم الثلاثة أصولا قديمة ثابتة بجانب الله ، وكفر الاشاعرة باعتبارهم الصفات الثبوتية السبع قديمة (٩٢) .

فإن الاشاعرة لم يكفروا كما ادعى المعتزلة ، وإنما وحدوا وأثبتوا صفات قديم واحد ، بخلاف النصارى فانهم أثبتوا أقاليم قديمة لها كل سمات الذوات من حيث كيانها المستقل ، وجواز انتقالها ، واتحادها ولا يرفع عنها هذه السمات كونهم خواص أو صفات الرب .

٩١ - الانصاف للباقلاني : ص

٩٢ - طبقات الشافعية للسبكي : ج ١ ص ٥٢ .

كذلك ينبغي ، أن لا يلتفت الى تعامل ابن حزم على الاشاعرة عامة ، وعلى الباقلاني خاصة .

فقد ذكر ابن حزم ان الباقلاني يقول : ان لله خمس عشرة صفة ، كلها قديمة ، لم تزل مع الله ، وكلها غير الله ، ثم أخذ يرميه بالكفر والضلال ، واقدح أنواع السباب (٩٣) .

أرى أن ابن حزم متحامل على الباقلاني ، وغير منصف في نقده ، وغير أمين في نقله عن الباقلاني لان الباقلاني كما رأيناه في عباراته المتقدمة ، ينص على أن الله سبحانه ليس بمغاير لصفات ذاته ، وأنها في انفسها غير متغايرات .

هذا وبعد ان بينت رأي الباقلاني في علاقة الصفات بالذات ومناقشته للمعتزلة في رأيهم بأن الصفات عين الذات ، فأنني اراني اميل الى رأي الباقلاني والاشاعرة في أن الصفات ليست عين الذات ، لانها صفات وجودية ثابتة لله تعالى ، فلا يعقل ان نصف الله تعالى بالعالم ولا نثبت له ماخذ الاشتقاق ، وكذلك ليست غيره ، حتى لا تتحول الصفات الى ذوات منفصلة عنه ، فيؤدي ذلك الى آلهة متعددة .

وان تفسيرهم للمغايرة بين شيئين بجواز وجود احدهما مع عدم الآخر ، تفسير ينسجم مع الواقع اكثر من تفسير المعتزلة لها بأنها فرض شيء غير شيء ، فان هذا التفسير ، قد يغرق الذهن في تصورات مجردة قد لا تتفق مع الواقع .

ولكن مع كوني اميل الى رأي الاشاعرة فان ذلك لا يمنعني من أن

أبدي انتكاري لاتهم المعتزلة بأنهم معطلة ، عطلوا الله عن صفاته وجردوه عنها ، لأن المعتزلة لم يجردوا الله عن صفاته بقولهم : ان الصفات عين الذات ، فنفهم زيادة الصفات عن الذات ، لا يعني أنكارهم لمضمون هذه الصفات ، فهم يقولون : ان الله عالم ، قادر ، حي ، موجود ، متكلم ، مريد ، الا انهم تخرجوا من قولهم بزيادة الصفات ، مبالغة منهم في الحرص على التنزيه ، والتوحيد ، وكل ما يمكن ان ينسب اليهم أنهم اخطأوا في مبالغتهم هذه التي تجاوزت حد المعقول ، وأما نسبتهم الى التعطيل فلا .

هذا وبعد ان عرفنا ان الباقلاني اتفقت نظرتة مع الاشعري في الصفات النسب القديمة وانها زائدة على الذات ، وانها لا هز ولا غيره . يمكن أن نشالء الا يوجد بينهما اختلاف في بقية الصفات التي ورد بها الشرع ؟

في الواقع يوجد بينهما اختلاف في بعض ذلك ، كما سنرى .

الصفات المختلف فيها بين الباقلاني والاشعري :

١ - البقاء ، اثبته الشيخ الاشعري ، واتباعه ، صفة وجمدية زائدة على الوجود (٩٤) ، واحتجوا لذلك : بأن الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى ، وهو البقاء ، كما في العالم والقادر لأن البقاء ليس من السلوب والاضافات ، وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه ، لأن الشيء قد يوجد ولا يبقى ، - كالأعراض (٩٥) .

٩٤ - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للغزالي : ص ١٣٢ .

٩٥ - المقاصد للتفتازاني : ج ٢ ص ٧٩ .

وخالفه في ذلك القاضي أو بكر الباقلاني ، ونفى ان يكون
البقاء صفة موجودة زائدة على الذات ، وتبعه في ذلك امام الحرمين
والرازي ، والآمدي وغيرهم (٩٦) .

وقالوا : البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني ، لا امر زائد
عليه .
واستدلوا على ذلك بوجوه :

١ - لو كان البقاء زائدا ، لكان له بقاء ، اذ لو لم يكن البقاء باقيا
لم يكن الوجود باقيا ، لأن كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء ،
والمفروض زواله ، وحينئذ تتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة
معا .

وقد اجاب على هذا الدليل بمنع لزوم التسلسل ، لأن بقاء
البقاء نفس البقاء ، كما قيل في وجود الوجود ، ووجوب الوجوب ،
وامكان الامكان (٩٧) .

الا انني ارى أن منع التسلسل ، بهذا التوجيه ، وهو أن
بقاء البقاء نفس البقاء ليس بشيء ، لأن هذا القول يفيد ان بقاء
البقاء امر اعتباري لا وجود له في الخارج وهذا مما لا يمكن ان
يقول به الاشعري ومن تبعه ، الذين ذهبوا الى ان البقاء صفة
وجودية ، زائدة على الذات ، وكذلك يلزم على هذا الجواب ،

٩٦ - انظر الارشاد لامام الحرمين : ص ٧٨ والمحصل للرازي : ص
١٣٦ وغاية المرام في علم الكلام للآمدي : ص ١٣٦ والمواقف
للإيجي : ج ٣ ص ٨٩ .
٩٧ - المواقف للإيجي : ج ٣ ص ٨٨ .

ان يكون بقاء الباري عز وجل أيضا نفسه لأن القول بأن البقاء لا يحتاج في البقاء الى بقاء زائد ، بخلاف غيره تحكم اذ لا معنى لاعتبار بقاء البقاء امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج ، واعتبار الذات امرا وجوديا زائدا عليه ، وارى ان هذا الجواب يبطل دعوى مثبتتي لبقاء من اساسها .

ولكن يمكن ان يمنع التسلسل بأن يقال : أن مذهب الشيخ الاشعري ان الاعراض لا تبقى ، بل تتجدد ، فلم لا يجوز اذن ان يبقى الوجود ببقاءات متجددة ؟ والتسلسل ، انما هو في الامور الموجودة الثابتة في الخارج .

٢ - وكذلك استدل نفاة البقاء بأنه لو احتاج تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور ، لأن الذات محتاج الى البقاء أيضا ، فأن وجوده في الزمان الثاني معطل به .

وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه ، وكان البقاء مستغنيا عن الذات ، وهذا يستلزم ان يكون البقاء هو الواجب الوجود ، لأنه الغني المطلق ، دون الذات (٩٨) .

٣ - استدل الآمدي على نفي البقاء ، بأنه لو كان البقاء صفة زائدة على نفس الوجود لزم ان يكون للبقاء بقاء ، ويكون البقاء قائما بالبقاء ، وذلك ممتنع ، اذ ليس قيام احدهما بالآخر بأولى من العكس ، لاشتراكهما ، الحقيقة ، واتحادهما في الماهية (٩٩) .

٩٨ - اللواقف للإيجي : ج ٣ ص ٨٩ .

٩٩ - غاية المرام في علم الكلام : ص ١٣٦ .

وهكذا حاول الباقلاني ومن تبعه ان ينفوا صفة البقاء زائدة على الذات وارى ان هؤلاء النفاة على حق في نفیهم لصفة البقاء ، وعدم اعتبارها زائدة على الذات ، كبقية الصفات الثبوتية الازلية ، كالعلم ، والقدرة ، والارادة وغير ذلك .

في الواقع ان الخلاف في هذه المسألة مبني ء خلاف آخر حاصله : هل البقاء صفة سلبية ، أم هو صفة نفسية كالوجود ، أم هو صفة من صفات المعاني ؟

ذهب الباقلاني واتباعه الى أن البقاء صفة نفسية كالوجود وفسروه بأنه « الوجود المستمر فيما لا يزال » أي في المستقبل الى غير نهاية .

وأما الشيخ ابو الحسن الاشعري فقد ذهب إلى أنه صفة من صفات المعاني ، كالعلم ، والقدرة وفسره بأنه صفة قائمة بالله تعالى ، لها وجود زائد على وجود الذات .

لكن الراجح ان البقاء صفة سلبية ، وإن معناه نفي العدم اللاحق بعد الوجود ، أو عدم الآخرة للوجود (١٠٠) .

٢ - الاستواء على العرش :

وقد اثبتته الشيخ ابو الحسن الاشعري صفة زائدة على الذات مع القطع بأن استواءه ليس كاستواء الاجسام ، وتفويض علم

١٠٠ - انظر جوهرة التوحيد ، مع حاشية محمد محيي الدين عبد الحميد : ص ٧٧ .

ذلك الى الله تعالى (١٠١) .

وهذا يعتبر احد قولبي الاشعري كما اشار الى ذلك
الايجي (١٠٢) وأما القول الآخر للاشعري وهو تأويل الاستواء
بالاستيلاء كما ذهب الى ذلك الباقلاني وغيره (١٠٣) .

٣ - الوجه :

اثبتته الشيخ الاشعري صفة زائدة على الذات ، واستدل على
ذلك بقوله تعالى ، كل شيء هالك ولا وجهه وبقوله « ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام » (١٠٤) .

ولكنه قال في قول آخر : ان المراد بالوجه الوجود ، ووافقه
الباقلاني في ذلك (١٠٥) .

في الواقع ان اثبات الوجه صفة زائدة على الذات ، يجعل
معنى آية « كل شيء هالك إلا وجهه » في غاية الصعوبة ، لأنه
يقتضي على ذلك أن كل شيء هالك إلا هذه الصفة التي لا نعرف
كنها ، وان العلم بها مفوض الى الله تعالى ، فيلزم عندئذ هلاك
باقي صفاته بن ذاته أيضا لأن المستثنى منه يجب عمومه فلذلك
لا مفر من اللجوء الى تأويل الوجه بذاته الكريمة مع جميع
صفاته ، كما فعل ذلك الباقلاني حيث اشار الى ذلك فقال :
« ويجب أن يعلم أن الله سبحانه باق ، ومعنى ذلك : أنه دائم »

١٠١ - الابانة للاشعري : ص ٣١ .

١٠٢ - المواقف للايجي : ج ٣ ص ٩١ .

١٠٣ - الانصاف للباقلاني : ص ٢٥ .

١٠٤ - الابانة للاشعري : ص ٣٥ .

١٠٥ - المواقف للايجي : ج ٣ ص ٩١ .

الوجود . والدليل عليه : قوله « ويبقى وجه ربك » يعني ذات ربك وأيضا قوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » يعني ذاته (١٠٦) .

ثم نرى الباقلاني يؤول جملة من الصفات الخيرية ، كفضيله سبحانه وتعالى ، ورحمته وسخطه ، وعداوته ، وموالاته ، وبغضه فيقول : أن معنى غضبه على من غضب عليه ، ورضاه ، عن رضي عنه ، وحبه لمن أحب وبغضه ، وموالاته لمن وإلى ، وعداوته لمن عادي ، أن المراد بجميع ذلك : اثابة من رضي عنه ، واحبه وتولاه ، وعقوبة من غضب عليه وبغضه ، وعاداه لا غير (١٠٧) .

ثم يستدل الباقلاني على وجوب التأميل ، وعدم جواز ارادة المعاني الحقيقية لهذه الصفات ، بقوله : « أن الغضب والرضا ونحو ذلك لا يخلو أما أن يكون المراد به ارادته النفع ، والضرر فقط ، أو يكون المراد به نفور الطبع وتفسيره عند الغضب ، ورقته ، وميله ، وسكونه عند الرضا ، فلما لم يجز أن يكون الباري جلت قدرته ذا طبع يتغير ، وينفر ، ولا ذا طبع يسكن ، ويرق ، وإن هذه من صفات المخلوقين وهو يتعالى عن جميع ذلك ، ثبت أن المراد ببغضه ، ورضاه ، ورحمته ، وسخطه ، إنما هو ارادته وقصده الى نفع من كان في معلومه إنما ينفعه ، وضرر من سبق في علمه أنه يضره لا غير ذلك (١٠٨) .

ثم ذكر الباقلاني في تعميم مطلق : « أن كل ما يدل على الحدوث

١٠٦ - الاضاف لئلباقلاني : ص ٣٧ .

١٠٧ - الانصاف : ص ٣٩ .

١٠٨ - الانصاف : ص ٤٠ .

أو على سعة النقص فألرب تعالى يتقدس عنه .

فمن ذلك : انه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات ، والاتصاف بصفات المحدثات ، وكذلك لا يوصف بالتحول ، والانتقال ، ولا القيام ، ولا القعود ، لقوله تعالى : « ليس كمثله شيء » (١٠٩) وقوله : « ولم يكن له كفوا احد » .

ثم بين ان العرش ليس مكانا لله تعالى ، لأن الله تعالى كان ولا مكان ، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان (١١٠) .

ثم اخذ يستشهد بكلام بعض علماء السلف ، في عدم جواز ارادة المعنى الحقيقي لهذه الصفات التي ورد بها الشرع .
فذكر ان ابا عثمان المغربي قال : كنت اعتقد شيئا من حديث الجهة ، فلما قدمت بغداد وزال ذلك عن قلبي ، كتبت الى اصحابنا اني قد اسلمت جديدا .

وقد سئل الشسبلي عن قوله : (الرحمن على العرش استوى) فقال : الرحمن لم يزل ولا يزال ، والعرش محدث ، والعرش بالرحمن استوى .

وقال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : من زعم ان الله تعالى في شيء ، أو من شيء ، أو على شيء ، فقد اشرك ، لأنه لو كان على شيء لكان محمولا ، ولو كان في شيء لكان محصورا ، ولو كان من شيء لكان محدثا ، والله يتعالى عن جميع ذلك (١١١) .

١٠٩ - ٤٢ - ١١ .

١١٠ - الانصاف : ص ٤١ .

١١١ - الانصاف للباقلاني : ص ٤٢ .

وهكذا وجدنا الباقلاني اختلف مع الاشعري ، في صفة البقاء
وفي الصفات الخبرية ، وقد اثبت الاشعري صفة البقاء ، والصفات
الاخرى التي ورد بها الشرع ، ولم يؤولها الباقلاني ، فانه صرفها عن
معانيها الظاهرة الى معان تليق بذاته تعالى .

المجسمة ، ورد الباقلاني عليهم :

اتفق المسلمون على أن الله سبحانه ليس بجسم ولا جوهر ،
ولا عرض وأنه لا يشبه احدا من المخلوقات ، وأنه منزّه عن جميع سمات
الحدوث .

ولم يشذ عنهم الا فئة قليلة اعتقدت أن الله سبحانه وتعالى جسم
وأنه ممتكن بمكان ، وأنه يجوز عليه الانتقال ، والحركة ، وغير ذلك
من صفات الاجسام .

في الواقع ان هؤلاء المجسمة لا تجمعهم طائفة واحدة من الطوائف
المذهبية ، بل نجدهم بين الرافضة ، كهشام بن الحكم ، وابن سالم
الجواليقي ، وبين حشوية اهل الحديث ، وفي مقدمتهم مضر بن محمد
بن خالد بن الوليد ، وأبى محمد الضبي الاسدي الكوفي ، وكهس بن
الحسن ابو عبد الله البصري ، وغيرهم ، الذين اجازوا على الله الملامسة
والصافجة ، والجزاورة ، واثبتوا له الجهة والمكان ، والوجه واليدين ،
وغیر ذلك من صفات الاجسام ، والذي اوقعهم في التجسيم والتشبيه
انهم اتبعوا ظواهر النصوص الشرعية والتزموها التزاما حرفيا دون ان
ينزهوا الله سبحانه وتعالى عما لا يليق بجلال ذاته .

وكذلك نجد المجسمة بين جماعة من المرجئة ، كمقاتل بن سليمان

المفسر ، ومحمد بن كرام رأس الطائفة الكرامية .
وقد اجمع اصحاب الفرق الاسلامية بما فيهم الشيعة على فساد
القول بالتجسيم وخروجه على الاسلام (١١٢) .
وعلى أي حال فأنتني أرى أن أهم الأسباب التي أدت الى ظهور
التشبيه والتجسيم ما يلي :-

١ - تمسك البعض بظاهر النصوص الشرعية ، وتفسيرها تفسيراً
مادياً ، وتأييد آرائهم ببعض الاخبار ، والاحاديث المروية عن
الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويرى الشهرستاني انهم أجروا
لفظ هذه الاحاديث على ما يتعارف من صفات الاجسام ، وزادوا
في الاحاديث اكاذيب وضعوها ونسبوها الى الرسول صلى الله
عليه وسلم (١١٣) .

٢ - التأثير اليهودي : فهذا التأثير لم يسلم منه في الاسلام كثير
من المسلمين الاصليين أو من الذين اسلموا من أهل البريانات
الآخرى .

ولهذا نجد الرازي يذكر أن أكثر اليهود مشبهة ، وإن بدأ
ظهور التشبيه في الاسلام كان من الروافض (١١٤) .
وكذلك يرى الشهرستاني أن أكثر الاحاديث التي توهم التشبيه

-
- ١١٢ - انظر مقالات الاشعري : ج ١ ص ٢١٧ وما بعدها ، والانتصاف
لنخياط : ص ٧ ، ومنهاج السنة لابن تيمية : ج ١ ص ٢٤٧ .
والتبصير في الدين للأسفرايني : ص ٢٤ .
١١٣ - المثل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ١٥٣ .
١١٤ - اعتقادات فرق المسلمين للرازي : ص ٦٣ .

والتجسيم ، نضدبرها اليهود ، فإن التشبيه فيهم طباع ، وإن التوراة مليئة بهذه التشبيهات الغليظة ، ويرد الى التوراة حديث اطيح العرش : « ان العرش لينط من تحته كأطيح السرجل الحديد ، وإنه ليفضل من كل جانب اربعة اصابع » (١١٥) .

٣ - ترك النظر ، وعدم فهم النص في ضوء العقل ، وهذا المنهج هو الذي ساعد على وقوعهم في التشبيه والتجسيم .

ولما كان التجسيم خروجاً على الاسلام ، واجماع المسلمين ، فقد تصدى معظم المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة للرد على المجسمة . وتفنيد شبهاتهم وكان للباقلاني القدح المعلن في هذا المضمار :

موقف الباقلاني :

لا شك ان الباقلاني الذي يؤكد دائماً أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن سمات الحدوث ، وإنه ليس كمثله شيء ، يخالف مذهب التشبيه والتجسيم تمام المخالفة لأن حقيقة الجسم - كما يقول - « مؤلف مجتمع بدلالة قولهم : رجل جسيم وزيد أبسم من عمرو ، ولا يقصد من هذه المبالغة شيء من صفات الجسم سوى التأليف ، فلما لم يجر ان يكون القديم تعالى مجتمعاً مؤلفاً وكان شيئاً واحداً ، ثبت انه تعالى ليس بجسم » (١١٦) .

ومعنى هذا ان للجسم معنى محدداً عنده ، وهو المؤلف المجتمع وهذا المعنى يستحيل تحقيقه بالنسبة الى الله تعالى ، فلا يمكن ان يكون مؤلفاً مجتمعاً .

١١٥ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ١٥٤ .

١١٦ - التمهيد للباقلاني : ص ١٤٩ .

ثم أراد الباقلاني أن يوضح هذا الكلام ، فقال : استحال ان يكون القديم مؤلفا مجتمعاً من وجوه :

١ - أحدها انه لو جاز ان يكون مؤلفاً مجتمعاً لوجب ان يكون ذا حيز ، واشغال في الوجود ، وان يستحيل ان يماس كل بعض من أبعاضه ، وجزء من أجزائه غير ما ماسه من الأبعاض ، وأجزاء الجواهر أيضاً ، من جهة ما هما متماسان لأن الشيء المماس لغيره لا يجوز ان يماسه ، ويماس غيره من جهة واحدة ، وليس يقع هذا التماس من المماس إلا للتحيز والشغل ، فوجب إذن ان تكون سائر الأبعاض المجتمعة ذا حيز وشغل ، وما هذه سبيله فلا بد أن يكون حاملاً للأعراض ، ومن جنسي الجواهر والأجسام فلما لم يجز ان يكون القديم سبحانه من جنس شيء من المخلوقات لأنه لو كان كذلك ، لسد مسد المخلوق ، وناب منابه ، واستحق من الوصف لنفسه ما يستحقه ما هو مثله لنفسه ، ولما لم يجز ان يكون القديم سبحانه محدثاً ، والمحدث قديماً ، ثبت أنه لا يجوز ان يكون القديم سبحانه مؤلفاً مجتمعاً .

٢ - وكذلك استدل الباقلاني على نفي كون القديم ذا أبعاض مجتمعاً بأنه لو كان كذلك ، لوجب ان تكون أبعاضه قائمة بأنفسها ، ومحتملة للصفات ، ولم يخل كل بعض منا من ان يكون عالماً قادراً ، حياً أو غير حي ، ولا عالم ، ولا قادر ، فان كان واحداً منها فقط هو الحي العالم القادر ، دون سائرهما ، وجب ان يكون ذلك البعض منه هو الاله المعبود ، المستوجب للشكر دون غيره ، وهذا يوجب ان تكون العبادة والشكر واجبين لبعض القديم ،

دون جميعه ، وهذا كفر من قول الامة كافة .

وان كانت سائر ابعاضه عالمة حية قادرة ، وجب جواز تفرد كل شيء منها بفعل غير فعل صاحبه ، وان يكون كل واحد منها الها لما فعله دون غيره ، وهذا يوجب ان تكون الالهة اكثر من اثنين وثلاثة على ما تذهب اليه النصارى ، وذلك خروج عن قول الامة .

٣ - وكذلك لو كان القديم ذا ابعاض لجاز ان تنمناح هذه الابعاض ويريد بعضها تحريك الجسم ، في حال ما يريد الآخر تسكينه ، فلا يخلو اذن اما ان يتم مرادها جميعا أو لا يتم مراد أي واحد منها ، أو يتم مراد بعض دون بعض .
وذلك يوجب الحاق العجز بسائر الابعاض ، أو بعضها والحكم لها بسائر الحدث ولا يجوز ان يكون صانع العالم محدثا ولا شيء منه ، فوجب استحالة كونه مؤلفا (١١٧) .

وهكذا بين الباقلاني ان ما ذهب اليه المجسمة من قولهم بأن الله جسم يؤدي الى محاولات كثيرة ، وهي أن يكون سبحانه مؤلفا من اجزاء ، لأن ذلك هو حقيقة الجسم ، وأن يكون حاملا للاعراض كالتهيؤ . . . وشغل المكان . . . فيكون عندئذ من جنس الجواهر والاجسام ، أو تكون العبارة واجبة لبعضه دون بعض ، اذا اختص ذلك البعض بالصفات الكمالية ، دون سائر ابعاضه .
أو يحصل بين ابعاضه تمناع ، وتغالِب يؤدي الى الحاق العجز ببعضها ، والتمناح برهان يمنع التعدد ، ويوجب التوحدانية .

١١٧ - التمهيد للباقلاني : ص ١٤٩-١٥٠ .

ولعله فيما تقدم كان يرد على الغلاة من الرافضة الذين قصدوا من قولهم : ان الله جسم ، معنى الجسمية حقيقة ، وجوزوا على الله ما على سائر الاجسام من الصعود ، والنزول ، والحركة ، والسكون ، والانتقال من مكان لآخر .

أما بالنسبة لمن قال منهم : ان الله جسم كالاجسام ، فانه انكر عليهم هذا القول ، لأن حقيقة الجسم معروفة وهي : المؤلف المجتمع ، ولا حقيقة له غير ذلك ولكن قد يعترضون فيقولون : ان الله عندهم شيء لا كالأشياء ، فلماذا تنكرون ان يكون جسما لا كالاجسام ؟

ويجيب الباقلاني على ذلك « بأن الشيء لم يبين ولم يوضح لجنس دون جنس ولا لافادة التأليف ، بل هو يطلق على كل موجود سواء كان مؤلفا محدثا ، أو غير مؤلف محدث ، فلذلك جاز اطلاق لفظ « شيء » عليه سبحانه وتعالى ، بخلاف لفظ « جسم » فانه موضوع في اللفظة للمؤلف دون ما ليس بمؤلف ، كما أن قولنا « انسان » اسم لما له هذه الصورة دون غيرها ، وقولنا « محدث » اسم لما وجد عن عدم .

فكما لم يجز ان نثبت القديم سبحانه محدثا لا كالمحدثات ، أو انسانا لا كالناس قياسا على أنه شيء لا كالأشياء ، لم يجز ان نثبتة جسما كالاجسام ، لأنه نقض لمعنى الكلام ، واخراج له عن موضوعه وفائده (١١٨) .

ومعنى هذا ان لفظ الشيء لم يوضع لحقيقة معينة من حقائق الموجودات دون أخرى بل وضع وضعاً عاماً لكل ما هو موجود ، سواء

كان محدثا ، أو قديما ، وما دام الله موجودا فلا مانع من اطلاق لفظ
 « شيء » على الله كالاشياء ، أما الالفاظ التي وضعت في اللغة لتحقيق
 معينة من الحقائق كلفظ جسم ، أو لفظ انسان مثلا ، فلا يجوز اطلاقها
 عليه سبحانه .

ثم يقول الباقلاني ، لا يجوز اطلاق لفظ الجسم عليه ، حتى ولو
 لم يرد منه معناه الحقيقي ، - وهو كونه مؤلفا مجتمعاً - لأنه لم يرد في
 الشرع اطلاقه عليه ، وتسميته سبحانه لا تثبت الا شرعا (١١٩) .
 واخيرا رد الباقلاني على الذين يقولون بأن الله جسم على معنى أنه
 قائم بنفسه ، أو بمعنى أنه شيء ، أو بمعنى أنه حامل للصفات أو بمعنى
 أنه غير محتاج في الوجود إلى شيء يقوم به ؟

ويظهر أن القائلين بذلك هم محمد بن كبرام واتباعه ، فإن ابن
 تيمية رحمه الله يلتزم له العذر في اطلاقه لفظ الجسم على الله تعالى ،
 ويرى أنه لم يقصد بقوله هذا إلا أنه موجود ، أو قائم بنفسه ، وقد
 اتفق الناس على أن من قال : أنه جسم واراد هذا المعنى فقد اصاب
 المعنى ، واخطأ في اللفظ (١٢٠) .

ولكن تواتر في كتب الفرق ، أن الكرامية كانوا يقولون بجسمية
 الله سبحانه ، وأنه مماثل للعرش ، والعرش مكان له ، ومنهم من تراجع
 عن القول بالمماسية ، فقال : انه ملاق للعرش ، تعالى الله عن ذلك علوا
 كبيرا (١٢١) .

١١٩ - التمهيد للباقلاني : ص ١٥٠ .

١٢٠ - منهاج السنة : ج ١ ص ٢٤٧ .

١٢١ - التبصير في الدين للاسفرائيني : ص ٦٦ والمواقف للايجي : ج

٤ ص ١٦ والفرق بين الفرق للبغدادي : ص ١٣١ .

ولعل الكرامية تراجعوا عن هذا ولجأوا بعد ذلك إلى تأويل الجسم بأنه الموجود ، أو القائم بالنفس ، لا سيما بعد أن اشتدت حملة الإشاعة عليهم ، والزامهم إياهم في مجالس ذوي السلطان ، كما يصور لنا ذلك ما حدث بينهم وبين الاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني ، في مجلس السلطان محمود بن سبكتكين ، حيث ناظرهم الاسفرايني وافحمهم (١٢٢) .

وعلى أي حال فإن الباقلاني رد على القائلين بأن الله جسم على معنى أنه موجود أو قائم بنفسه ، أو بمعنى أنه حامل للصفات ، أو أنه غير محتاج في الوجود إلى شيء يقوم به ، وأنكر هذه التسمية وأن أقر بثبوت هذه الاوصاف لله سبحانه وتعالى ، فالخطأ إذن عندهم في التسمية ، لأن الجسم يوضع لهذه المعاني التي ارادها منه ، فإن الجسم هو المؤلف ، و « الشيء » هو الثابت الموجود ، وقد يكون جسما إذا كان مؤلفا ، ويكون جوهرًا إذا كان جزءا منفردا ، ويكون عرضا إذا كان مما يقوم بالجوهر ، ومعنى القائم بنفسه هو أنه غير محتاج في الوجود إلى شيء يوجد به ، وليس الجسم موضوعا لهذه المعاني فبطل إذن قولهم : أنه جسم (١٢٣) .

ثم بين الباقلاني الشبهة التي ادت بالمجسمة كلهم إلى الوقوع في هذا الخطأ وهي أنهم قضوا بالشاهد على الغائب ، فلما لم يروا فاعلا في الشاهد إلا جسما ، قضوا على الله الفاعل بكونه جسما ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

١٢٢ - التبصير في الدين للاسفرايني : ص ٦٦ .

١٢٣ - التمهيد : ص ١٥١ .

ولكن هذه الشبهة - كما يقول - باطلة ، لأنه لو وجب قياس الغائب على الشاهد ، لوجب أن يكون القديم سبحانه مؤلفا ، محدثا ، مصورا ، ذا حيز وقبول للاعراض ، لأنكم لم تجدوا في الشاهد فاعلا الا كذلك ، فإن مروا على ذلك تركوا اقوالهم ، وفارقوا التوحيد ، وأن أبوه ، نقضوا استدلالهم (١٢٤) .

رأي الباقلاني في أسماء الله تعالى :

وهكذا رد الباقلاني على المجسمة بجميع طوائفهم ، وفند شبهاتهم والزمهم ما يترتب على اقوالهم من محالات ، لا يقول بها عاقل .
هذا وبعد أن عرضنا رأي الباقلاني في مسألة الصفات بجميع نواحيها ، يجدر بنا أن نشير الى رأيه في أسماء الله تعالى ، هل هي توقيفية أم لا ؟

لا خلاف بين العلماء في أن ما جاء النص الشرعي الصحيح باطلاقه على الله تعالى يجوز اطلاقه عليه سبحانه ، وإن أوهم لفظه بحسب معناه ومفهومه اللغوي المعلوم لنا نقصا لا يليق به تعالى ، فيطلق عليه تعالى مع اعتقاد التنزيه عن النقص الذي أوهمه اللفظ .

كما أن الذي جاء النص بمنع اطلاقه عليه تعالى ، لا خلاف بين العلماء في عدم جواز اطلاقه عليه تعالى .
ولكن خلاف العلماء إنما هو فيما لم يرد فيه منع ، ولا إذن من الشارع ، ولم يوهم نقصا .

وقد ذهب المتكلمون في هذه المسألة الى ثلاثة مذاهب :-

- ١ - مذهب الاشعري وجمهور الاشاعرة ، وهو انه لا يجوز ان يطلق على الله تعالى ذلك ، سواء كان بطريق الوصفية ، أو الاسمية .
 - ٢ - مذهب المعتزلة والكرامية ، فإنهم جوزوا اطلاق كل لفظ دل على
 - ٣ - مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني ، وهو انه يجوز اطلاق كل لفظ معنى ثابت في حق الله تعالى ، سواء ورد به اذن من الشارع أم لا .
- دل على معنى ثابت لله تعالى ، اذا لم يكن موهما بما لا يليق سواء كان ذلك على طريق الوصفية ، أو الاسمية (١٢٥) .

ويظهر ان الباقلاني في هذه المسألة قد وافق المعتزلة ، ومال الى رأيهم ، وان لم يكن متفقا معهم في قاعدتهم المعروفة بالحسن والقبح العقليين ، اذ المعتزلة قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا بجواز ما يستحسن العقل اطلاقه عليه تعالى ، ولا يستقبحه ، لأن ما لم يكن قبيحا عند العقل يكون جائزا شرعا عندهم وان الاشعري وجمهور اصحابه ، فقد استدلوا على منع اطلاق ما لم يرد به اذن من الشرع . بأنه لو جاز الاطلاق من غير اذن من الشارع لجاز اطلاق مرادفات كثيرة للفظ العالم ، كالعارف ، والفقيه ، والداري ، والفهم ، والموقن ، والظن ، والعافل ، والطبيب ، واللبيب ، فلما لم يجز اطلاق هذه المرادفات عليه سبحانه وتعالى دل ذلك على أنه لا يجوز اطلاق ما لم يرد به اذن من الشرع .

وقد رد عليهم الباقلاني بأن عدم جواز اطلاق هذه الالفاظ على الله

١٣٥ - أنظر : النشر الطيب على شرح الشيخ الطيب للوازي : ج ١ ص ٤١٤ ، والقول المفيد للشيخ بخيت : ص ٤٦ .

تعالى ، ليس لعلم ورود الاذن من الشارع ، بل لأن هذه الالفاظ توهم
امورا يمتنع ثبوتها في حق الله تعالى .

وذلك لأن المعرفة اسم لعلم تقدمته غفلة ، لأن من ادرك شيئا من
الحاضر ، ثم غاب عنه ونسيه ، ثم ادركه ثانيا ، أو علم ان هذا الشيء
ادركه ثانيا هو عين الذي ادركه أولا ، فهذا هو العلم المسمى معرفة .
وأما الفقه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه ، وذلك يشعر
بسابقة الجهل .

وأما الدراية فهي عبارة عن الشعور الذي يحصل بضرب من الحيلة
وهو تقديم الفكر والروية واصلة مأخوذة من ادريت الصيد ، اذا احتلت
لاقتناصه .

وأما الفهم فهو صريح في سباقية الجهل .
وأما اليقين فهو مأخوذ من يقن الماء اذا اجتمع فيه ، فهو اسم لعلم
كان في الاول اعتقاد ضعيفا ثم اجتمعت الدلائل فتأكد الاعتقاد ، وصار
علما .

وأما العقل فهو مأخوذ من عقال الناقة ، وهو العلم المانع عن فعل
ما لا ينبغي ، وهذا انما يتحقق في حق من تدعوه الدواعي الى فعل ما لا
ينبغي .

وأما الفطنة فهي عبارة عن سرعة الادراك ، وسرعة مسبقة
بالجهل .

وأما الطلب فهو علم مأخوذ من التجارب (١٢٦) .

وهكذا حاول الباقلاني ان يثبت ان منع اطلاق هذه الالفاظ عليه تعالى انما كان لأجل معانيها التي لا يصح ثبوتها لله تعالى لأنها توهيم نقصا ، وهو تقدم الجهل ، عليها •

ويظهر ان الرازي مال الى ما ذهب اليه الغزالي ، من ان الاسماء موقوفة على الاذن ، واما الصفات فغير موقوفة على الاذن •
ذكر الرازي ان هذا القول هو المختار (١٢٧) •

وذلك لأن الاسماء قديمة بمعنى انه تعالى هو الذي اطلقها على نفسه بنفسه ، فلا يجوز لغيره تعالى ان يطلق عليه اسما من تلقاء نفسه ، بغير اذنه واما اطلاق اللفظ على طريق الوصفية ، فحيث كان معناه مما يجوز عقلا ، وشرعا ان يوصف به تعالى ، فلا مانع من اطلاقه عليه (١٢٨) •
واما امام الحرمين فقد أمسك عن الخوض في هذه المسألة ، لأن الخلاف يرجع الى جواز الاطلاق شرعا • وعدم جوازه شرعا ، فالخلاف في حكم شرعي هو الجواز الشرعي ، أو المنع الشرعي وذلك يتوقف على دليل سمعي من قبل الشارع ، يدل على الجواز ، أو المنع ، ولما لم يجد امام الحرمين دليلا سمعيا ، ولم يستخدم القياس الشرعي ، لأنه لا يفيد الا في الاحكام العملية ، لا الاعتقادية ، توقف عن الحكم بالجواز أو المنع (١٢٩) •

وفي رأيي ان ما ذهب اليه الاشعري واصحابه اكثر حيطة ، واعظم ادبا مع الله تعالى لأن العباد لا يستطيعون ان يميزوا بين ما يليق ان

١٢٧ - المصدر السابق : ص ٣٩ •

١٢٨ - القول المفيد للشيوخ بخيت : ص ٤٧ •

١٤٩ - الارشاد لامام الحرمين : ١٤٣ •

يُوصَفُ أَوْ يُسَمَّى بِهِ تَعَالَى ، وَبَيْنَ مَا لَا يَلِيْقُ ، فَيُلْزَمُ أَنْ يَقْتَصِرُوا عَلَى
مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ ، وَسَمَّاها بِهِ وَإِنْ يَقْفُوا عِنْدَ ذَلِكَ ، وَلَا يَتَجَاوَزُوهُ
تَعَالَى ، وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (١٣٠) وَلَقَوْلُهُ تَعَالَى : وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ
الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا ، وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ، سَيُجْزَوْنَ
مَا كَانُوا يَعْلَمُونَ (١٣٦) .

١٣٠ - الزمر : الآية ٦٧ .

١٣٦ - الاعراف : الآية : ١٨٠ .

الفصل الثالث

في كلام الله تعالى

يشتمل هذا الفصل على مباحث ، وهي :

- ١ - مشكلة الكلام
- ٢ - حقيقة الكلام ، ورأي الباقلاني فيها
- ٣ - استدلالات الباقلاني على قدم كلام الله تعالى
- ٤ - موقفه من الشبهة

المبحث الاول : كلام الله تعالى :

لقد شغلت مشكلة كلام الله تعالى المسلمين زمنا طويلا ، وكانت من المشكلات البارزة في علم الكلام ، حتى ارجع بعض الباحثين سبب تسميته بعلم الكلام اليها .

وقد اشتد الصراع فيها بين المعتزلة والحنابلة ، وبلغ اقصاه عند وقعت الفتنة التي امتحن فيها الفقهاء والمحدثون في عهد الخليفة المأمون الذي كان واقعا تحت سيطرة المعتزلة وخاضعا لنفوذهم فاستطاعوا ان يحملوه على نشر مقالة خلق القرآن ، وامتحان الناس فيها (١) وقسده عذب فيها خلق كثير ، منهم ابن حنبل الذي رفض ان يعتصم بخلق القرآن .

١ - انظر : تاريخ بغداد : ج ٤ ص ١٤٢ ، وطبقات الشافعية لسبكي : ج ١ ص ٢٠٦ .

وقد كانت هذه الفئنة مثلاً صارخاً على ما يؤدي إليه التعصب لفكرة ما من انحرافات خطيرة ، كما كانت اختياراً صعباً للمعتزلة أصحاب السلطان والنفوذ في الدولة العباسية ، والذين كانت نظريتهم الكلامية تعتمد على حرية الفكر ، وإعلاء شأن العقل ، إلا أنهم لم ينجحوا في هذا الاختبار ، فأرادوا أن يحققوا ما لا يتحقق إلا بالإقناع ، فارتكبوا بذلك غلطة فاحشة .

ولعل السبب في خلق هذه المشكلة ان المعتزلة قد خشوا ان يقول المسلمون في القرآن ما قالته النصارى في المسيح عليه السلام انه غير مخلوق ، لأنه كلمة الله (٢) . وما يؤيد هذا القول ، ما ذكره المأمون في كتابه في خلق القرآن الذي أرسله من الرقة الى اسحاق بن ابراهيم رئيس شرطة بغداد ، من أن الناس بقولهم : القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى في عيسى بن مريم : انه ليس بمخلوق ، اذ كان كلمة الله (٣) .

الا ان هذه خشية لا مبرر لها ، لانه يوجد فرق كبير بين ما يعتقد المسلمون من قدم كلام الله ، وهو صفته ، وبين ما يعتقد المسيحيون في قدم الكلمة التي يجوزون لها الانفكاك عن الله ، والانتقال من محل الى محل ، كما اشرنا الى ذلك من قبل .

وقد حاول بعض الباحثين أن يرجع مشكلة خلق القرآن بسين المعتزلة وأهل السنة الى مصادر اجنبية عن الاسلام .

-
- ٢ - في علم الكلام : للدكتور أحمد صبحي : ج ١ ص ٤٠٨ .
 ٣ - تاريخ الرسل والملوك لابن جعفر محمد بن جرير الطبري : ١ ص ٢٨٨ .

فمنهم من يرى تأثر أهل المسنة - في قولهم بقدم كلام الله -
بالمسيحيين الذين يؤمنون بقدم الكلمة السماوية غير المخلوقة في صورة
الابن .

ومنهم من يدعي ان المعتزلة احتلوا حذو اليهود الذين يعتقدون
بخلق التوراة (٤) .

ومنهم من يوصل تاريخ هذه المشكلة الى ابعد من ذلك ، فيرى
انها تعود الى عهود اليونان القديمة ، اذ انها بدأت بكلمة (اللوجوس)
التي قصد بها هيرقليطس : القوة العاقلة المنبثة في جميع انحاء الكون ،
وليس العالم المرئي الا جانباً رمزياً ظاهراً يختفي وراءه النصف الآخر
من حقيقة الكون ، ثم استخدم هذا اللفظ بمعنى مشابه تحت اسم
العقل في فلسفة انكساغوراس .

ثم تطورت الفكرة في الفلسفة الرواقية ، فقصدوا بها العقل
الكلي المدبر للكون .

ثم انتقلت هذه الفكرة الى اليهودية عن طريق (فيلون) اليهودي
الذي وصف الكلمة بأنها الابن الاكبر للحكمة ، والانسان الاول ، واول
الملائكة .

وان هذه الفكرة اساسها يوناني. انتقل الى المسيحيين عبر
اليهود ، ثم انتقلت الى المسلمين عن طريق آباء الكنيسة (٥) ، وهكذا

٤ - المعتزلة لزهدى حسن جادالله ص ٧٦ .

٥ - انظر : نظريات الاسلاميين في الكلمة للدكتور ابو العلاء عفيفي :
ص ٤٣ ، وفي علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ج ١ ص
٤٨١-٤٨٢ .

أرجع هؤلاء الباحثون أصول المشكلة الى مصادر اجنبية ، قريبة كانت أو بعيدة .

وفي رأيي أنه لا داعي لان نتلمس لهذه المشكلة اسباباً خارجة عن العقيدة ، والفكر الاسلامي ، لأنها مشكلة اسلامية بحثة تقوم على الاختلاف الذي نشأ بين المذاهب والفرق الاسلامية ، حول صفات الله ، وكونها قديمة ازلية ، أو محدثة ، فذهب بعضهم الى ان الله سبحانه وتعالى متصف بصفة الكلام من الازل ، واعتبروا الكلام من صفات الذات ، وأما المعتزلة فقد ذهبوا الى أن الكلام محدث ، وأعتبروه من صفات الافعال ، وصفات الافعال محدثة لتعلقها بالاشياء الحادثة ، ونشأت هذه المشكلة من ناحية أخرى ، عن قياس الكلام الالهي على كلام الانسان ، اذ لم يجد المعتزلة فرقاً بين طبيعة الكلام عند الانسان وطبيعته عند الله تعالى ، بينما ميز خصومهم بينهما :

١ - ذهب المشبهة الى أن كلام الله قديم غير مخلوق ، وإن الحروف والاصوات ، والرقوم المكتوبة قديمة ازلية ، وأنه لا يعقل كلام ليس بحروف ، ولا كلم (٦) .

وإن المسموع من اصوات القراء ، والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم ، بل نقل عن بعضهم ان جلدة المصحف وكذلك الغلاف الذي يوضع فيه ، ازلي قديم (٧) . وهذا الكلام بعيد التصديق ، فإنه لا يتصور ان عاقلاً ينسب القدم لما يحدثه بيده .

٦ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ١٦ .

٢ - وأما المعتزلة فقد ذهبوا الى ان كلام الله حادث في محل ، ولذلك فالقرآن حادث ، والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ، ومعنى كونه متكلماً انه خلق الكلام في بعض الاجسام (٨) .

٣ - وأما الاشعري فقد توسط بين القولين الاولين ، فانه قضى بحدوث الحروف ، وحكم بأن ما نقرؤه من القرآن كلام الله على المجاز لا على الحقيقة ، أما كلام الله نفسه فقديم غير مخلوق (٩) .

وان حقيقة الكلام ليست الحروف والاصوات ، بل هي الكلام النفسي القائم بالنفس الانسانية ، وهو الذي يجده العاقل من نفسه ، وما للسان الا دليل على كلام النفس ، والدليل غير المدلول ، فكلام النفس قديم ، والقرآن لذلك قديم ، وأما الحروف والاصوات التي هي دلالة على الكلام النفسي ، والتي هي فعل القارئ فمخلوقة (١٠) .

وأي الباقلاني في صفة الكلام :

يرى الباقلاني ان الله تعالى متكلم بكلام ، وان كلامه صفة ذاتية له كعلمه ، وقدرته ، ونحو ذلك من صفات ذاته ، وهذه الصفات كلها بما فيها صفة الكلام قديمة ازلية ، ولو عرى من صفة الكلام مع صحة وصفه بها ، فلا بد أن يكون موصوفاً بصفه ، وهو الخرس والسكوت ، وذلك من دلائل الحدوث ، فلا يجوز وصف القديم به اتفاقاً ، فوجب ان

٧ - المقاصد : للثفتازاني : ج ٢ ص ٧٤٣ .

٨ - الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي : ص ٦٩ .

٩ - نهاية الاقدام للشهرستاني : ص ٣١٣ .

١٠ - الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٦٦ ، ونهاية الاقدام : ص ٣٢٠-٣٢٥ .

والإبانة للاشعري : من ص ٢١-٣٤ .

يكون متكلماً له صفة الكلام (١١) ،

علمه ويكتشف ما شاء من علمه ، لمن شاء من خلقه ، كما ان علمه صفة
في الواقع ان كلام الله تعالى صفة ذاتية له ، تتعلق بكل ما في
ذاتية له ، تثلث بكل شيء تعليق انكشاف وادراك من غير سبق خفاء ،
فالكلام اذن كمال وجودي محض ، لو لم يكن الخالق متصفا به لكان
ناقصا بفقده في الازل له ، ولكان غيره من الموجودات كالانسان اكمل منه
وهو محال ، لما ثبت ان الباري عز وجل اعلى الموجودات واكملها فلا بد
اذن ان يكون لله تعالى كلام ، كما ان للانسان كلاما ، مع العلم بتنزيه
كلام الله عن مشابهة كلام الناس (١٢) .

حقيقة الكلام :

قبل ان نبين رأي الباقلائي في قدم كلام الله عز وجل ، وانسه
صفته ثبوتية زائدة على الذات لا بد ان نتعرف على حقيقة الكلام عند
هؤلاء المختلفين جميعا ، لكي يتحرر لنا محل النزاع بينهم .
١ - ذهب المعتزلة الى ان كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول
في الشاهد المكون من الحروف المنظومة ، والاصوات المقطعة (١٣) ،
ولا حقيقة للكلام سوى ذلك ، وهي مخلوقة قائمة بمحصول حادث اذا
اوجدها الباري تعالى سمعت من المحل (١٤) .

١١ - التمهيد للبقلائي ص ٤٧ .

١٢ - انظر : هامش سيد رشيد رضا على رسالة التوحيد للامام محمد
عبد : ص ٤٠ .

١٣ - المغني للقاضي عبد الجبار الهمداني : ج ٧ ص ٣ .

١٤ - نهاية الاقدام للشهرستاني : ص ٢٨٨ .

ويظهر ان المعتزلة وان انكروا صفات المعاني وزيادتها على الذات الا انهم ناقضوا انفسهم في صفتين ، وهما صفتا الارادة والكلام فقالوا : أنه يريد بارادة زائدة على الذات ، وتكلم بكلام زائد على الذات ، ألا ان الارادة يخلقها في غير محل ، وكلام يخلقها في محل ، ويكون هو المتكلم به (١٥) .

٢ - وأما المشبهة فانهم ذهبوا الى ان ما بين اللفظين كلام الله ، فهو المكتوب في المصاحف ، وهو المكتوب في اللوح المحفوظ وقالوا : لا نعرف من القرآن الا ما هو بين أظهرنا ، فتبصره ، ونسمعه ، ونقرؤه ، ونكتبه (١٦) .

وهم اذن متفقون مع المعتزلة في ان القرآن هو هذه الحروف والكلمات التي نقرؤها ونسمعها ، الا انهم اختلفوا مع المعتزلة . الذين يقولون بحدوثها ، اذ هم قائلون بقدمها .

٣ - يرى الباقلاني والاشاعرة عامة ان حقيقة الكلام هو الكلام النفسي ، واما الحروف والكلمات والاصوات فما هي الا دلالة على الكلام النفسي والدليل غير المدلول (١٧) .

وفي هذا يقول الباقلاني : ويجب ان يعلم ان الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس . لكن جعل عليه اسمارات تدل عليه (١٨) .

١٥ - الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي : ص ٦٩ .

١٦ - الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ١٠٧ .

١٧ - نهاية الاقدام : ص ٣٢٠-٣٢٥ .

١٨ - الانصاف للباقلاني : ص ١٠٩ .

في الواقع ان الكلام النفسي مما لا ينبغي ان ينكره احد ، لان كل عاقل اذا راجع نفسه وجد من نفسه كلاما ، وقولا يجول في قلبه ، تارة اخبارا عن امور رآها ، وتارة حديثا مع نفسه بامر ونهي ، ووعد ، ووعيد لاشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم ، ثم يعبر عن تلك الاحاديث وقت المشاهدة .

وتارة نطقا عقليا ، حتى ان كل صانع يتحدث مع نفسه اولا بالغرض الذي به توجهت اليه صنعته ، ثم تنطلق نفسه في حال الفعل محادثة مع الالات ، والادوات والمواد ، والعناصر ، ومن انكر امثال هذه المعاني التي تجول في النفس ، فقد جحد الضرورة ، وباهت العقل (١٩) .

ثم قرر الباقلاني ان كلام الله القديم لا يتصف بالحروف والاصوات ولا بشيء من صفات الخلق ، وأنه تعالى لا يقتصر في كلامه الى مخارج ، وادوات ، بل يتقدس عن جميع ذلك ، وان كلامه القديم لا يحل في شيء من المخلوقات .

والدليل على ذلك - كما يقول - : انه قد صح وثبت ان من شرط الصفة قيامها بالموصوف ، ومن المعلوم ان القديم ما لا اول لوجوده ، ولا آخر لدوامه ، وانه لا يدخله الحصر والحد ، ونحن نعلم ، وكل عاقل يعلم ، أن هذه الاشكال من الحروف لم تكن قبل حركة الكاتب ، وانما يحدثها الله مع حركة الكاتب شيئا فشيئا ثم هي مختلفة الصور ، والاشكال ، ويدخلها الحصر والحد ، وتعدم بعد ان توجد ، وكل ذلك صفة المحدث المخلوق ، لمن كان له عقل سليم .

١٩ - نهاية الاقدام للشهرستاني : ص ٣٢١ .

وأيضاً فإن حروف الكلمة يقع بعضها سابقاً لبعض ، فالكاتب يكتب الباء قبل السين ، والسين قبل الميم ، وكذلك الاصوات يتقدم بعضها على بعض ، ويتأخر بعضها عن بعض ، ويخالف بعضها بعضاً . وما تقدم بعضه على بعض ، وتأخر بعضه عن بعض ، فهو صفة الخلق لا صفة الحق (٢٠) .

ولكن قد يتساءل متسائل ، اذا كان كلام الله سبحانه وتعالى هو الكلام النفسي القائم بذاته تعالى ، فكيف نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم ؟

واليس النزول يقتضي الحركة والانتقال ؟ فقد اجاب الباقلاني عن ذلك مبيناً كيفية نزوله ، فقال : ان كلام الله تعالى منزل على قلب النبي صلى الله عليه وسلم نزولاً اعلاماً وأفهاماً ، لا نزول حركة ، وانتقال .

والدليل على ذلك قوله تعالى : (وانه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين) (٢١) . فعندنا اذن اربعة اشياء : منزل ، ومنزل ، ومنزل عليه ، ومنزل به ، فالمنزل هو الله تعالى ، لقوله : (انا نحن نزلنا الذكر) (٢٢) وقوله تعالى : (وانزلنا اليك الذكر) (٢٣) .

والمنزل على الوجه الذي بيناه من كونه نزول اعلام ، وأفهام ، لا

٢٠ - الاصناف للباقلاني : ص ٩٩ .

٢١ - سورة الشعراء : آ ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ .

٢٢ - سورة الحجر : آية : ٩ .

٢٣ - سورة النحل : آية : ٤٤ .

نزول حركة وانتقال كلام الله تعالى القديم بذاته ، لقوله تعالى : (وانه لتنزل رب العالمين) (٢٤) .

والمنزل عليه : قلب النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى : (نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين) .

والمنزل به هو اللغة العربية التي تلا بها جبريل ، ونحن نتلو بها الى يوم القيام ، والنازل على الحقيقة ، المنتقل من قطر الى قطر ، قول جبريل عليه السلام . يدل ذلك قوله تعالى (فلا أقسم بما تبصرون وما لا تبصرون ، انه لقول رسول كريم ، وما هو بقول شاعر قليل ما تؤمنون ، ولا بقول كاهن قليل ما تذكرون ، تنزيل من رب العالمين) (٢٥) . وقوله تعالى : (فلا أقسم بالخنس ، الجوار الكنس ، والليل اذا عسعس ، والصبح اذا تنفس ، انه لقول رسول كريم ، ذي قوة عند ذي العرش مكين ، مطاع ثم أمين ، وما صاحبكم بمجنون ، ولقد رآه بالأفق المبين ، وما هو على الغيب بضنين ، وما هو بقول شيطان رجيم ، فإني نذبهون ان هو الا ذكر للعالمين ، لمن شاء منكم ان يستقيم ، وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين) (٢٦) .

وهذا اخبار من الله تعالى ، بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله تعالى ، قول جبريل ، لا قول شاعر ، ولا قول كاهن .

نحصل من هذا ان الله تعالى علم جبريل عليه السلام القرآن

٢٤ - سورة الشعراء : آية : ١٩٣

٢٥ - سورة الحاقة : آية : ٤١

٢٦ - سورة التكويد : آية : ٨١

بدليل قوله تعالى (الرحمن علم القرآن) وجبريل عليه السلام علم نبينا
 صلى الله عليه وسلم ، بدليل قوله تعالى (علمه شديد القوى) (٢٧) .
 وكان صلى الله عليه وسلم يقرأ مع جبريل حال قراءته فزعا منه
 ان يذهب عنه حفظه حتى نهاه الله تعالى عن ذلك بقوله : (ولا تعجل
 بانقرآن من قبل ان يقضي اليك وحيه ، وقل رب زدني علما) (٢٨)
 وبقوله : (لا تحرك به لسانك لتعجل به) (٢٩) .

معناه لا تعجل بقراءتك حتى يفرغ جبريل عليه السلام ، ثم طمان
 قلبه صلى الله عليه وسلم بأنه يحفظه اياه ، ويثبت حفظه في قلبه ،
 فقال : (ان علينا جمعه وقرآنه) ، ثم وعده ان لسانه يقرؤه قراءة لا
 يحصل معها نسيان ، فقال : سنقرئك فلا تنسى (٣٠) يعني قراءة لا
 نسيان معها . فحاصل هذا الكلام ان الصفة القديمة كالعلم ، والكلام ،
 ونحو ذلك من صفات الذات ، لا يجوز ان تفارق الموصوف ، لأن الصفة
 اذا فارقت الموصوف اتصف بضدها ، والله تعالى متنزه عن ذلك .

فعل هذا فان جبريل عليه السلام علم كلام الله ، وفهمه ، وعلمه
 الله النظم العربي الذي هو قراءته ، وعلم هو نبينا صلى الله عليه وسلم
 اصحابه ، ولم يزل ينقل الخلف عن السلف ذلك الى ان وصل
 اليها (٣١) .

-
- ٢٧ - النجم : آية : ٦
 ٢٨ - طه : آية : ١١٤
 ٢٩ - القيامة : آية : ١٦
 ٣٠ - سورة الاعلى : آية : ٦
 ٣١ - الانصاف للباقلاني : ص ٩٧-٩٨

يفهم من هذا الكلام الذي سرده الباقلائي انه يرى ان كلام الله حقيقة هو الكلام النفسي القائم بذاته تعالى ، وان هذا هو صفته حقيقة ، وان نزوله على الرسول صلى الله عليه وسلم نزول اعلام وافهام بواسطة جبريل عليه السلام ، ولا نزول حركة وانتقال ، فكلامه النفسي يستحيل عليه الانتقال ، وأما كلامه اللفظي الذي هو النظم العربي السذي علمه الباري عز وجل جبريل عليه السلام فلا يستحيل عليه الانتقال والحركة ، لأنه قول جبريل عليه السلام ، وليس صفة الباري عز وجل حقيقة ، حتى يقال : ان الصفة لا تفارق الموصوف ، والا يلزم اتصافه بضعدها وذلك على الله محال .

بعد ان تعرفنا على حقيقة الكلام عند المعتزلة ، والمشبهة ، والاشاعرة ومنهم الباقلائي ، بقي ان نتعرف على رأي الباقلائي في قدم كلام الله واستدلالاته على ذلك :

قدم كلام الله :

يرى الباقلائي ان كلام الله تعالى قديم غير مخلوق ، واستدل على ذلك با دلة سمعية ، وعقلية .

١ - الدلة السمعية :

استدل الباقلائي على رايه في القول بقدم القرآن ، وعدم خلقه بأدلة من الكتاب والسنة ، والاجماع ، نذكر منها ما يلي :

١ - الدليل الاول :

قوله تعالى : (انما قولنا لشيء اذا اردنا ان نقول له كن فيكون) (٣٢) ، يبين الباقلائي ان هذه الآية الكريمة اخبرتنا ان الله

سبحانه وتعالى يقول لما يخلقه (كن) ولفظ (كن) كلام الله تعالى ،
 فلو كان مخلوقا للزم ان يكون مخلوقا بقول آخر ، وهذا القول
 الآخر ينظر فيه وان كان قديما فقد ثبت المطالب ، وان كان
 مخلوقا ، يجب ان يكون مسبوقا بقول آخر ، وهكذا يلزم
 التسلسل ، فيؤدي ذلك الى ان لا يوجد من الله فعل اصلا ، اذا
 كان لا بد ان يوجد قبله اقاويل لا نهاية لها ، وذلك محال باتفاق
 الجميع (٣٣) .

واذا اعترض المعتزلة على هذا الدليل بأنه ليس المراد من
 قوله (ان نقول كن) معناه الحقيقي ، بل يراد منه المعنى المجازي ،
 وهو ان كل ما في الكون خاضع لارادته ، ولا يتعذر عليه شيء ،
 فيكون هذا بمنزلة قوله : (فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها ،
 قالتا آتينا طائعين) (٣٤) ، وقوله : (فوجدنا فيها جدارا يريد ان
 ينقض) (٣٥) ، وبمثابة قول الشاعر :

وقالت له العينان سمعا وطاعة واحدرتا كالدور لما ينضد

وقول الآخر :

يشكو الي جملي طول السرى صبورا جميلا فكلانا مبتلى
 اجابهم الباقلائي : بأن هذه الامور وصفت بالكلام ، والقول منها
 جماد يستحيل ان يتكلم عندهم ، ومنها حيوان يعلم بدليل قاطع
 انه غير ناطق ، فوجب صرف وصفها بالقول والارادة ، والشكوى

٣٣ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٣٧ نشرة المكارثي .

٣٤ - فصلت : آية : ١١

٣٥ - الكهف : آية : ٧٧

الى المجاز ، بخلاف الباري سبحانه وتعالى ، فانه حي لا يستحيل
عندنا وعندكم ان يكون قائلا متكلمًا ، فوجب ان يكون وصفه
لنفسه بالقول محمولا على الحقيقة دون المجاز .

ولانه لو جاز ان يكون وصفه لنفسه بالقول مجازا ، ومقيسا
على هذه الامور ، لوجب ان يكون وصفه لنفسه بالارادة ، والعلم ،
والقدرة مجازا واتساعا على معنى انه فاعل فقط ، وان الاشياء
لا تتعذر عليه قياسا على هذه المجازات التي ذكرتموها ، فان لم
يجب هذا - لأن المجاز لا يقاس عليه - لم يجب ما قلتم ، على أن
قوله : (قالتا اتينا طائعين) حقيقة عندنا فلا يمتنع ان يصدر
من الجماد نوع من الكلام ، وانما يستحيل تكلم الجماد بالكلام
الذي يوجد بالنفس مقارنا للقصد والتمييز (٣٦) .

ومما يدل - في رأيه - على أنه لا يجوز ان يكون قوله :
(ان نقول له كن فيكون) مجازا واتساعا على معنى انه يكون
بارادته من غير ان يقول له (كن) . اتفاق اهل العربية على ان
العرب ، اذا ذكرت المصدر ، واكدت به الفعل ، وجب ان يكون
حقيقة ، كقولهم (كلمته تكلما ، وضربته ضربا) وانه لذلك
لم يجز ان يؤكدوا شيئا من المجاز ، فيقولوا (قال الحائط قولا) ،
وتخبرني العينان اخبارا) لان ذلك يوجب ان تكون هذه الاوصاف
حقائق فيما اجريت عليه .

ولذلك صار قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) (٣٧)

٣٦ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٤١-٢٤٢ نشرة المكارثي .

٣٧ - النساء آية : ١٦٤

حقيقة ، ودلالة على أنه متول لكلامه بنفسه لما اكّد الفعل بالمصدر
الذي هو قوله (تكليما) .

وإذا كان ذلك كذلك ، وجب أن يكون قوله : (أن نقول له
كن فيكون) حقيقة ، لأن (قولنا) مصدر أول ، و (أن نقول)
مصدر ثاني وقد اكّد به المصدر الأول ، فلم يجز أن يكون مجازاً ، وثبت
أنه حقيقة (٣٨) .

ثم اعترض المعتزلة قائلين : لماذا أنكرتم ، أن يكون قوله :
(أن نقول له كن فيكون) دلالة على حدث الكلام ، لأن الشئ
الذي يريد الباري عز وجل أن يوجد ، ويقول له : (كن) ينبغي
أن يوجد عقيب هذا القول ، وذلك لأن الفاء في (فيكون) للتعقيب .
وقد اتفقنا على أن ما لم يسبق المحدث إلا بقدر زمان واحد ، أو
أزمان متناهية فمحدث مخلوق .

اجابهم الباقلاني بأن قولهم هذا مردود ، وذلك لأن الفاء ،
وأن كان يوجب الترتيب والتعقيب إذا جاء لعطف النسق إلا أنه
لا يوجب ذلك ، لا في جواب امر ، ولا جواب جملة تقدمت ، ولا
في الجزاء .

لأن القائل إذا قال : (لا تسوءني فأسوءك) لا يريد به التعقيب ،
وانما يقصد الاخبار عن ايقاع المجازات فقط ، وكذلك لم يوجب قوله
تعالى : (ومن عاد فينتقم الله منه) (٣٩) التعقيب ، وكذلك قوله : (لا

٣٨ - الشهيد للباقلاني : ص ٢٤٣ نشرة الكارثي .

٣٩ - المائدة : آية ١٥

تفتروا على الله كذبا فيسحتم بعذاب (٤٠) . يوجب التعقيب .
 واما الفاء الداخلة في جواب الامر ، وجواب جملة الكلام ، فلا خلاف
 بين اهل العربية في أنه لا يوجب التعقيب ، لأن القائل اذا قال لعبد .
 (اذا دخلت مكة فاشتر لي عبدا ، وبعيرا ، وثوبا) فليس يريد تعقيب
 شراء العبد بدخوله .

وكذلك قوله : (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم
 وايديكم) (٤١) لم يرد به تعقيب القيام بغسل الوجه دون غيره من
 الاعضاء .

وكذلك قوله : (فيكون) جواب قوله : (كن) وهو الامر ، فلم
 يقتض التعقيب ، واذا كان الامر كذلك ، بطل ما توهموه من كون الفاء
 موجبا للتعقيب في كل مكان (٤٢) .

٢ - الدليل الثاني :

قوله قوله تعالى : (الا له الخلق والامر تبارك الله) (٤٣) .
 ووجه الاستدلال بهذه الآية ان الله سبحانه وتعالى فصل بين الخلق
 والامر ، فلو كان القرآن مخلوقا لكان خلقا - لان الخلق هو
 المخلوق - فيصير الكلام في تقدير (الا له الخلق ، والخلق) وذلك
 عيب من الكلام مستهجن مستغث ، والله يتعالى عن التكلم والاخبار

٤٠ - طه : آية ٦١

٤١ - المائدة : آية ٦

٤٢ - التمهيد : ص ٢٤٤-٢٤٥ نشرة المكارثي .

٤٣ - الاعراف : آية ٥٤

بما لا فائدة فيه ، فدل ذلك على أن الامر ليس بخلق (٤٤) .

الدليل الثالث :

من السنة ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم (فضل كلام الله على

سائر الكلام كفضل الله على سائر خلقه) .

ووجه الاستدلال بهذا انه لما كان فضل الله على خلقه بقدمه ،

ودوامه ، لأنه غير مخلوق ، وهم مخلوقون ، فكذلك القول في كلامه

فوجب أن يكون غير مخلوق ، وكلامهم مخلوقا (٤٥) . .

الدليل الرابع : اجماع الصحابة :

وهو أن عليا رضي الله عنه ، لما انكسر عليه التحكيم ، وكفره

الخوارج ، قال بحضرة الصحابة : والله ما حكمت مخلوقا ، وانما

حكمت القرآن ، ولم ينكر ذلك منكر ، فدل على أنه أجماع (٤٦) .

ب - الادلة العقلية :

اما الادلة العقلية التي ساقها الباقلاني لتأييد رأيه في قدم القرآن

وعدم مخلوقيته ، فكثيرة جدا ، نذكر منها ما يلي :

١ - الدليل الاول :

انه لو كان القرآن مخلوقا ، لكان لا يخلو اما ان يكون جسما

قائما بنفسه ، أو عرضا مقعولا في غيره .

ويستحيل ان يكون جسما قائما بنفسه ، لأن الجسم ليس له

٤٤ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٤٠ نشرة المكارثي ، والانصاف : ص ٧١

٤٥ - الانصاف للباقلاني : ص ٧١ .

٤٦ - الانصاف للباقلاني : ص ٧٢ .

تعلق بغيره كتعلق الصفات ، ولأن الاجسام كلها من جنس واحد ،
فلو كان بعضها كلاما لخالق ، أو مخلوق ، لوجب ان تكون جميعا
كلاما . وفي فساد ذلك دليل على أن الكلام لا يجوز ان يكون
جسما .

ويستحيل أيضا ان يكون عرضا ، لأنه لو كان عرضا ، لم يخل
ان يكون البارى سبحانه وتعالى خلقه في نفسه ، أو في غيره ، أو
في غير شيء .

ولا يجوز أن يكون خلقه في غيره ، لأنه لو كان خلقه في غيره لكان
ذلك الغير الها ، أمرا ناهيا ، قائلا : (يا موسى أنه انا الله العزيز
الحكيم) (٤٧) لأن ذلك يوجب ان يكون صفة وكلاما لمن خلق فيه ،
كما ان العلم والارادة المخلوقين في الاجسام صفتان لمن وجدا به
دون الخالق لهما .

وكذلك لا يجوز أن يكون خلقه في غير شيء ، لأنه يؤدي الى وجود
كلام من غير متكلم ، وهذا محال .

وكذلك لا يجوز أن يكون خلقه في غير شيء ، لانه يؤدي الى وجود
بل هو صفة من صفات ذاته ، قديم بقدمه ، موجود بوجوده ،
موصوف به فيما لم يزل ، وفيما لا يزال ، ولا يجوز ان يباينه ،
ولا ان يزائله ، ولا يحل في مخلوق (٤٨) .

٤٧ - النمل : الآية ٩ .

٤٨ - انظر : التمهيد للباقلائي : ص ٢٣٧ نشرة المكارثي ، والانصاف
: ص ٧٢ .

٢ - الدليل الثاني :

انه لو كان القرآن مخلوقا ، وليس من جنس الاجسام عندنا
وعندهم - لوجب أن يكون عرضا ، ولو كان عرضا ، لوجب ان
يكون فانيا في الثاني من حال حسدوته ، وأن لا يكون الباري
سبحانه في وقتنا هذا أمرا بشيء ، ولا ناهيا عنه ، ولا واعدا ،
ولا متوعدا ، ولا مخبرا ، وفي اجماع الامة على أن الله تبارك
وتعالى أمر لخلقه في هذا الوقت بطاعته ونهيه لهم عن معصيته ،
وانه متكلم بالامر ، والنهي لخلقه ، دليل على أنه لا يجوز ان
يكون متكلم بكلام عرض مخلوق ، لأن الدلالة قد دلت على
استحالة بقاء الاعراض (٤٩) .

يلاحظ ان هذا الدليل مبني على قاعدة الاشاعرة في أن الاعراض
لا تبقى زمانين ، وهذا لا يلزم المعتزلة ، لانهم غير متفقين على ذلك
في جميع الاعراض كما سبقت الاشارة اليه في مبحث الاعراض .
وكذلك فإن عدم بقاء الاعراض زمانين لا يستلزم النتيجة التي
وصل اليها الباقلاني وهي ان لا يكون الباري عز وجل أمرا ،
وناهيا في وقتنا هذا . لأن الاعراض تتجدد بتجدد الامثال .

٣ - الدليل الثالث :

هو ان كلام الله تعالى لو كان مخلوقا ، لكان من جنس كلام
المخلوقين ، وغير خارج عن حروف المعجم ، ولو جب ان يكون
الخلق قادرين على مثله ، وما هو من جنسه ، من حيث صحته

قد رتبهم على ضروب الكلام الذي لا تخرج جملته من حروف المعجم، وقد اكذب الله تعالى من قال ذلك ، حيث يقول : (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) (٥٠) ، وبطل قول من قال : (ان هذا الا قول البشر) (٥١) وسحر يؤثر (٥٢) و (انه اساطير الاولين) (٥٣) . هذه هي الادلة النقلية ، والعقلية ، التي حاول الباقلائي ان يبرهن بها على صحة رأيه في أن القرآن كلام الله قديم ليس بمخلوق .

ولكن هل يجوز أن يقول احد اني اتكلم بكلام الله ، أو احكي كلام الله ؟

فيجب الباقلائي بقوله : لا يجوز ان يقول احد : اني اتكلم بكلام الله ، ولا احكي كلام الله ، ولا اعبر كلام الله ، ولا اتلفظ بكلام الله ، ولا أن لفظي بكلام الله مخلوق ، ولا غير مخلوق ، بل الذي يجوز ان يقول : اني اقرأ كلام الله تعالى . كما قال تعالى : فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم (٥٤) .

وكما قال : (فاقروا ماتيسر منه) (٥٥) ، ويجوز ان يقول : اني اتلو كلام الله كما قال تعالى : (وان اتلوا القرآن) (٥٦) ، ويجوز ان يقول :

٥٠ - الاسراء : الآية ٨٨

٥١ - المدثر : الآية ٢٥

٥٢ - المدثر : الآية ٢٤

٥٣ - الانعام : الآية ٢٥

٥٤ - النحل : الآية ٩٨

٥٥ - المزمل : الآية : ٢٠

٥٦ - النحل : الآية : ٩٢

اني احفظ القرآن ، كما قال صلى الله عليه وسلم : (من حفظ القرآن
ثم نسيه . . الخبر) فكل ما نطق به الكتاب والسنة في القرآن جائز
لنا ان نطلقه ، وما لم ينطق به كتاب ولا سنة ، فلا نطلقه في الله تعالى .
ولا في صفاته .

وأیضا فان زیدا انما يكون متكلمًا بكلامه ، ولا يجوز ان يكون
متكلمًا بكلام عمرو ، كما لا يكون زيد اسود بسواد من عمرو .
والباقلاني يختلف في ذلك مع الحشوية ، ولهذا يقول : (ومن
عجيب الامر ان الحشوية لا يجوزون ان يتكلم زيد بكلام عمرو مع ان
عمرا مخلوق وكلامه مخلوق ، والمخلوق الى المخلوق اقرب في الشبه
ولكنهم يجوزون ان يقال : نتكلم بكلام الله تعالى ، وكلام الله غير
مخلوق ، ولا يشبه كلام الخلق في شيء) (٥٧) .

ولكننا نتساءل : اذا كان كلام الله قديما غير مخلوق ، فهل هذا
الكلام مسموع لنا على الحقيقة ؟ واذا قرأنا القرآن فهل القراءة هي
المقروء ؟

اجاب الباقلاني عن التساؤل الاول بقوله : ان كلام الله مسموع
لنا على الحقيقة ، لكن بواسطة ، وهو القارئ .
دليل ذلك قوله تعالى : (وان احد من المشركين استجارك فاجره
حتى يسمع كلام الله) (٥٨) .

فان المسموع هو كلام الله القديم ، الذي هو صفة لله تعالى
قديمة موجودة بوجود قديم قبل سماع السامع لها ، وانما الوجود

٥٧ - الانصاف للباقلاني : ص ١٠٦

٥٨ - التوبة : الآية : ٦

الحادث هو سميع السامع ، وفهم الفاهم . وضرب الباقلائي لهذا مثلا بوجود الباري عز وجل ، فإنه موجود بوجود قديم ، فلما خلق الناس لعبادته ، وسهل لهم عبادته ، فقد حدثت العبادة ، والعبادة : وإما الباري عز وجل فإن وجوده قديم ، فكذلك كلام الله تعالى ، فإنه صفة لله تعالى قديمة ، وأما الحادث فهو سميع السامع .

ثم أشار الى ان الله سبحانه وتعالى يسمع كلامه لخلقه على ثلاث مراتب :

تارة يسمع من شاء كلامه بغير واسطة ، لكن من وراء حجاب ، كموسى عليه السلام ، اسمعه كلامه بلا واسطة لكن حجبته عن النظر اليه .

وتارة يسمع كلامه من شاء بواسطة مع عدم النظر ، والرؤية أيضا ، وهو استماع المخلوق من الرسول عند قراءته للمصحابة ، وقراءة الصحابة على التابعين ، وكذلك هلم جرا الى يومنا هذا .

وتارة يسمع كلامه من شاء من المخلوق بغير واسطة ولا حجاب ، كتكليمه لنبيينا عليه الصلاة والسلام ليلة المعراج .

ودليل هذه المراتب الثلاث ، قوله تعالى : (وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا) (٥٩) وهو نبيينا صلى الله عليه وسلم ، اسمعه الله تعالى كلامه ليلة المعراج من غير واسطة ، ولا حجاب ، لأنه تعالى في تلك الليلة قال : (فاوحى الى عبده ما اوحى) (٦٠) ولا يحمل الوحي ههنا على الالهام ، بل على السماع ، والافهام .

٥٩ - الشورى : الآية : ٥١

٦٠ - النجم : الآية : ١٠

(أو من وراء حجاب) موسى عليه السلام ، اسمعه كلامه بلا واسطة ، لكن حجبته عن الرؤية ، (أو يرسل رسولا) فيسمع من يشاء كلامه بواسطة تبليغ الرسول ، أو قراءة القارئ (٦١) .

وأما بالنسبة للتساؤل الثاني الخاص بالعلاقة بين القراءة والمقروء فان الباقلاني يفرق بينهما ، ويقرر ان القراءة غير المقروء ، والتلاوة غير المتلو ، واستدل على ذلك بادلة كثيرة جدا من الكتاب والسنة ، والعقل ، نختار من كل صنف من هذه الاصناف الثلاثة بعضا منه :

١ - استدل من الكتاب بقوله تعالى : (وقرآنا فرقناه ، على الناس على مكث) (٦٢) .

ووجه الدلالة ان الله تعالى أخبر ان القرآن منه منزل موحى ، وان الرسول يقرؤه ويعلمه ، فالموحى المنزل المقروء هو كلام الله تعالى القديم ، وصفة ذاته ، والقراءة له فعل الرسول ، التي هي صفته .

وكذلك قوله تعالى : (انما امرت ان اعبد رب هذه البلدة الذي حرمها ، وله كل شيء ، وامرت ان اكون من المسلمين ، وأن اتلو القرآن) (٦٣) .

ووجه الدلالة ، ان الله سبحانه وتعالى امر الرسول صلى الله عليه

٦١ - الانصاف للباقلاني : ٩٦

٦٢ - الاسراء : ١٠٦

٦٣ - النمل : ٩١

وسلم بالعباد والتلاوة ، فحصل إذن أمر ، وهو الله تعالى ،
ومأمور به ، وهو العبادة والتلاوة .

فالمعبود غير العبادة التي هي فعل الرسول ، وكذلك التلاوة غير
المتلو .

لأن التلاوة فعل الرسول ، وهو المأمور بها ، والمتلو كلامه القديم ،
ولم يأمره ابن يأتي بكلامه القديم ، لأن ذلك لا يتصور الأمر به ،
ولا يدخل تحت قدرة مخلوق ، وإنما أمر بتلاوة كلامه ، كما أمر
بعبادته ، وعبادته غيره ، فكذلك تلاوة كلامه غير كلامه ، فحصل
من هذا : قال ، وهو الرسول عليه السلام ، وتلاوته صفة له ،
ومتلو : وهو كلام الله القديم الذي هو صفة له (٦٤) .

٣ - أستدل الباقلاني على أن القراءة صفة القارئ ، والمقروء صفة
الباري بأحاديث كثيرة ، منها : قوله صلى الله عليه وسلم : (من
أراد أن يقرأ القرآن غصاً فليقرأ قراءة ابن أم عبد) يعني ابن
مسعود .

وجه الدلالة في هذا الحديث أن الرسول عليه السلام ، انضاف
القراءة إلى ابن مسعود ، والمقروء صفة الله تعالى .
ومعلوم عند كل عاقل أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، إنما
وصف بالغضاضة قراءة ابن مسعود ، دون كلام الله تعالى المتلو
المقروء ، والقراءة قد تكون غصة من قارئ دون قارئ ، وذلك راجع
إلى صفات المحدثين ، الذين يثفاضلون في قراءتهم وأصواتهم .

وأما القرآن المقروء المتلو ، فلا يختلف في ذاته ، بأي قراءة قرئ ، وبأي تلاوة تلى ، وبأي صوت سمع (٦٥) .

وكذلك استدل بما روي عن قتادة أنه قال : قلت لانس بن مالك كيف كانت قراءة النبي صلى الله عليه وسلم ؟

قال : يمد صوته مدا ، وأيضا ما روي عن عبد الله بن مغفل أنه قال : رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وهو على ناقته ، وهو يسير ، وهو يقرأ من سورة الفتح قراءة لينة .

ووجه الدلالة في ذلك أن كل عاقل يعلم أن الله ، واللين يقعان في القراءة التي هي صفة القارئ ، دون كلام الله القديم الأزلي ، ومن اعتقد أن الله واللين راجعان إلى الكلام القديم الأزلي ، فقد جهل الله تعالى ، وصفات ذاته ، وصرح بحدوث القرآن ، وخلق (٦٦) .

١ - وأما الدليل من جهة العقل هو : أن القراءة تارة تكون طيبة مستلذة ، وتارة فجة تنفر منها الطباع ، وتارة عالية ، وتارة منخفضة خفية ، وتارة يلحقها اللحن والخطأ ، وتارة تصح وتقوم ، وهذه الأحوال المتغيرة لا يجوز أن تكون إلا صفة الخلق ، دون صفة الحق ، وكذلك الكتابة ، تارة تكون مرتبة جيدة حسنة ، يمدح كاتبها وتارة وحشية يذم كاتبها ، والانسان إنما يمدح ويذم على فعله ، فصيح إن الكتابة صفة الكاتب ، والمكتوب بها كلام الله تعالى .

٦٥ - الانصاف للباقلاني : ص ٨٤

٦٦ - الانصاف للباقلاني : ص ٨٦

وكذلك فان الكتابة يلحقها المحو ، ويتصور عليها الغرق والحرق والتلف ، وكلام الله القديم لا يتصور عليه شيء من ذلك .

وكذلك الحفظ والسمع ، تارة يوجدان ، وتارة يعدمان ، وما يجوز عليه الوجود بعد العدم ، والعدم بعد الوجود ، فليس بصفة لله تعالى ، وانما هو صفة المخلوق المربوب ، لكن المسموع من القرآن ، والمحفوظ منه والمقروء منه ، والمكتوب منه كلام الله القديم الذي ليس بمخلوق ، ولا مربوب (٦٧) .

وكذلك استدلال عقلا بان قراءة القارئ تارة تكون طاعة وقربة ، وتارة تكون معصية ، وذنباً .

فاما الطاعة فهي اذا قرأها وهو طاهر غير جنب ، وغير مرأه بها احدا من الخلق ، ويكون معصية اذا قرأها وهو جنب مرأه .

وما يكون تارة طاعة ، وأخرى معصية ، كيف يكون صفة الحق ؟ تعالى عن ذلك بل هو صفة الخلق ، لكن المقروء في الحالتين شيء واحد وهو كلام الله تعالى القديم ، الذي لا يتصف بالشيء وضده (٦٨) .

هذا وبعد ان عريضنا رأي الباقلاني في صفة الكلام ، وحقيقته ، واستدلالاته لتأييد رأيه ، بقي أن نعرف على موقفه من خصومه ، وخصومه في هذه المسألة فريقان :

أ - المعتزلة الذين قالوا : ان القرآن مخلوق حادث ، لأنه عبارة عن اصوات وحروف .

ب - المشبهة الحشوية الذين قالوا : ان القرآن قديم بما فيه من حروف واصوات ورقوم وكتابة .

٦٧ - الانصاف للباقلاني : ص ٩٢

٦٨ - الانصاف : ص ٩٣

يتمثل موقف الباقلاني من المعتزلة في هذه المسألة في انه عمد الى ادلتهم التي استدلوا بها على حدوث كلام الله وفندها واحدا واحدا ، حتى اذا اتى عليها جميعا ، سسلم له ما ذهب اليه من قدم كلام الله ، وعدم مخلوقيته ، ومن هذه الادلة التي اعتمد عليها المعتزلة ، وابطلها الباقلاني ما يلي :

١ - استدل المعتزلة لرايهم بقوله تعالى : (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون) (٦٩) ، حيث ان الآية تشير الى ان القرآن الذي اتاهم من ربهم محدث ، ومخلوق ، واذا لم يكن محدثا ، ومخلوقا ، فما معنى الآية ؟

ولكن الباقلاني يرى ان هذه الآية لا دليل لهم فيها ، وذلك لامور :

أ - الامر الاول : انه ليس المراد بالذكر للقرآن ، بل يراد به وعظ النبي صلى الله عليه وسلم ، ووعده ، ووعيده ، لأن وعظه يسمى ذكرا ، كما في قوله تعالى : (فذكر انما انت مذكر) (٧٠) ، ويقال (فلان في مجلس الذكر) أي الوعظ ، وهذا المعنى اولى مما ذهب اليه المعتزلة ، لأن قريشا لم تكن تضحك أو تلعب عند سماع القرآن ، بل كانت تفهم عند سماعه ، حتى قال عتبة : والله لقد سمعت كلاما ما هو بالشعر ، وان اسفله لمصدق ، وان اعلاه لمثمر ، وان عليه لطلاوة ، وان له لحلاوة ، وفزعوا من ان تفتتن عند سماعه نساؤهم ، واولادهم حين كان يقرأ ابو بكر رضي الله عنه .

ب - يحتمل ان يكون المراد من الآية : ما يأتيهم من نبي بعد نبي
 الا استمعوا قوله ، ولعبوا ، وأعرضوا عنه ، وقد سمي الله تعالى
 الرسول ذكرا ، فقال : (ذكرنا رسولا يتلو عليكم آيات الله) (٧١)
 ج - الامر الثالث : يقال لهم : ان الآية حجة عليكم ، لا لكم ، لأنها
 تدل على ان من الذكر ما ليس بمحدث ، لأنه لم يقل : ما يأتيهم
 من ذكر الا كان محدثا ، فثبت ان من الذكر ما هو قديم ، ليس
 بمحدث ، لأجل نعته للذكر بالحدوث ، ولو كان لا ذكر الا محدث ،
 لم يكن لقوله (من ذكر من ربهم محدثا) معنى كما انه لا معنى
 لقول القائل (ما يأتيني من رجل ذكر الا اكرمته ولا هاشمي
 شريف الا قدمته) اذا كان الرجل لا يكون الا ذكرا والهاشمي
 لا يكون الا شريفا ، فوجب ان يكون نعت الذكر بالحدوث دلالة
 على ان منه ما ليس بمحدث ، فيجب ان يكون هو القرآن للاجماع
 على ان كل ما عداه من الذكر محدث ، ودلالة الآية على قولنا
 اقرب (٧٢) .

٢ - واستدلوا بقوله تعالى : وكان امر الله مفعولا (٧٣) ، وقوله وكان
 امر الله قدار مقدورا (٧٤) .

قالوا : ان الامر هو القرآن ، فدلّت الآية على انه مفعول ، مقدور ،
 وكل ما هو مفعول مقدور فهو مخلوق حادث ، غير قديم .
 ولكن الباقلاني لا يرى في الآية دليلا على ما يزعمون ، لأنه يختلف
 معهم في تفسير الامر ، اذ يرى ان الامر ليس هو القرآن ، بل

٧١ - الطلاق : آية ١١

٧٢ - التمهيد للباقلاني : نشرة المكارثي ، والإنصاف : ص ٧٤ .

٧٣ - الاحزاب : ٣٧

٧٤ - الاحزاب : ٣٨

المراد به عقاب الله وانتقامه من الكافرين ، ونصره للمؤمنين ، وما حكم به ، وقدره من افعاله ، وهذا بمنزلة قوله : (حتى اذا جاء امرنا) (٧٥) يعني ما امرنا به من زيادة الماء واغراق الكافرين من قوم نوح عليه السلام ، ولم يعن (قولنا) وكذلك قوله تعالى ، (وما أمر فرعون برشيده) (٧٦) ، يعني شأنه وافعاله ، وطرائقه ، ولم يرد قوله (وهذا بمنزلة قول القائل :

فقلت لها امري الى الله كله واني اليه في الاياب لراجع
يعني شئتوني وافعالي ، ولم يرد بذلك الامر الذي هو القول ، وجمع هذا (امور) وجمع الامر من القول أوامر ولو عجزهم ، وجهلهم باللغة ، لم يلجأوا الى مثل هذا التمويه (٧٧) .

٣ - احبجوا بقوله تعالى : انا جعلناه قرآنا عربيا (٧٨) .

قالوا ان الجعل بمعنى الخلق ، والمجعول مخلوق ، بدليل قوله تعالى : (وجعلنا من غلام كل شيء حي) (٧٩) أي خلقنا .
اجابهم الباقلائي بثلاثة اوجه :

١ - الوجه الاول : ان معنى ذلك : سميناها قرآنا عربيا ، والجعل يكون بمعنى التسمية ، بدليل قوله تعالى : (الذين جعلوا القرآن عضين) (٨٠) يعني سموه .

فبعضهم سماه شعرا ، وبعضهم سحرا ، وبعضهم كهانة ، الى غير

٧٥ - هود : ٤٠

٧٦ - هود : ٩٧

٧٨ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٤٩ ، والانصاف : ص ٧٥ .

٧٩ - الزخرف : ٣

ذلك ، ولم يرد انهم خلقوه .

وكذلك قوله تعالى : (وجعلنا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
اناثا (٨١) ، بمعنى سموهم ، وحكموا عليهم بذلك ، لانهم خلقوهم ، وغير
ذلك من الآيات القرآنية التي تدل على ان الجعل بمعنى التسمية .
ب - الثاني : انه اراد : انا جعلنا قراءته وتلاوته بلسان العرب
وأفهمنا احكامه باللسان العربي ، وتكون الفائدة في ذلك ، الفرق
بينه وبين الثوراة والانجيل ، لأنه جعل تلاوة الكتابين المذكورين ،
وفهم احكامها باللسان العبراني والسرياني ، ولو عرفوا الفرق
بين التلاوة والمتلو ، لم يوهوا بمثل هذا التمويه .

ج - الثالث : ان الجعل اذا عدى الى مفعول واحد كان ظاهره
الخلق ، واذا عدى الى مفعولين كان ظاهره لحكم ولتسمية في اكثر
الاستعمال ، ولذلك لا يجوز ان يقول القائل : جعلت النجم ،
ويسكت حتى يصله بقوله : جعلت النجم هاديا ودليلا .
ولما كان قوله تعالى : (انا جعلناه قرآنا عربيا) متعديا الى
مفعولين ، كان بمعنى الحكم ، والتسمية (٨٢) .

٤ - واحتجوا أيضا بقوله تعالى : واذا بدلنا آية مكان آية (٨٣) —
وقالوا : ما يغير ، ويبدل فهو مخلوق لا محالة .
ويجيب الباقلاني بأن التبديل والنسخ انما يكون ويتصور في

٨٠ - الانبياء : ٣٠

٨١ - الحجر : ٩١

٨٢ - الزخرف : ١٩

٨٣ - الانصاف للباقلاني : ص ٧٥-٧٦ والتمهيد : ص ٢٤٩ نشرة

المكاثري .

الرسم من خط ، أو تلاوة ، أو حكم ، فيكون تقدير الكلام : وإذا بدلنا حكم آية أو تلاوة آية ، دون المتلو القديم الذي لا يتصور عليه تبديل ولا تغيير .

وقد بين الباري عز وجل كلامه القديم لا يغير ، ولا يبدل ، فقال : (ولا مبدل لكلمات الله) (٨٤) ، وقال : (لا تبديل لكلمات

الله) (٨٥) .

وان التبديل إنما يتصور في احكام كلامه ، وتلاوة كلامه ، دون كلامه القديم الذي هو صفة من صفات ذاته ، ولو حققوا الفرق بين التلاوة والمتلو ، سلموا من القول بخلق القرآن (٨٦) . هذا هو موقف الباقلاني من الادلة التي استند اليها المعتزلة ، وقد ابطالها وبين انه لا حجة لهم فيها .

وفي الواقع ان المعتزلة في نفهم لصفة الكلام ، وانكارهم للكلام النفسي مستقون مع مذهبهم في نفي الصفات الازلية عموما ، ولا غرابة اذن في اصرارهم على أن الكلام هو الاصوات المتقطعة ، والحروف المنتظمة ، وهي حادثة ، لانها من صفات الافعال ، عندهم ، وليس من صفات الذات .

بخلاف الباقلاني ، والاشاعرة ، فان صفة الكلام عندهم ، من صفات الذات ، فهي قديمة كصفات الذات كلها . ولذلك فان حقيقة الكلام عندهم هو الكلام القائم بذاته تعالى ،

٨٤ - النحل : ١٠١

٨٥ - الانعام : ٣٤

٨٦ - يونس : ٦٤

ولما ما نقرأه في المصحف ، أو ما نسمعه أو ما هو مكتوب فيه ، فكل ذلك إشارات عليه ، ومن ثم جاء رأيهم اعلمق ، في التفكير ، واقرب الى الصواب من كل الآراء المخالفة .

موقفه من المشبهة :

عرفنا ان المشبهة ذهبوا الى ان القرآن قديم ، بحروفه وأصواته ، والرقوم المكتوب بها ، وقرروا ان ما بين دفتي المصحف هو كلام الله ، وهو الذي نسمعه من القرآن ، وان كل ذلك قديم ، وزعموا ان القراءة هي المقروء ، والتلاوة هي المتلو .

وقد ناقش الباقلاني ادلتهم التي استندوا اليها وابطلها :

١ - احتجاجوا على أن القراءة هي المقروء ، والتلاوة هي المتلو بقوله

تعالى : (تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق) (٨٧) . ويقول :

(نتلو عليك من نبا موسى وفرعون بالحق) (٨٨) .

وقالوا : هاتان الآيتان تدلان على أنه فرق بين التلاوة والمتلو لأن

الله سبحانه اضاف التلاوة الى نفسه ، فدل ذلك على ان التلاوة

قديمة ، كما ان المتلو كلامه وهو قديم ، ولا فرق لذن بين التلاوة

والمتلو ، وان الله سبحانه يسمى تاليا كما يسمى متكلم .

وقد اجابهم الباقلاني على ذلك بوجهين :

١ - الوجه الاول :-

ان ما ذكرتموه هو حجة عليكم ، وان هاتين

الآيتين قد دلتا على الفرق بين التلاوة والمتلو ، وان التلاوة غير

المتلو ، وذلك انه قال : (نتلوها عليك بالحق) والحق ها هنا

هو كلامه القديم الموجود بوجوده ، القديم بقدمه ، والتلاوة لم تكن موجودة ثم اوجدها ، والدليل على ان الحق هو كلامه القديم الموجود بوجوده ، قوله تعالى : (أم يقولون افتراء ، بل هو الحق من ربك لتنبذ قومنا آثامهم من نذير من قبلك لعلهم يهتدون) (٨٩) وهذا دليل على أن الحق هو المتلو القديم ، وإن التلاوة صفة فعل لا صفة ذات . والدليل على أن التلاوة صفة فعل وانها حادثة ، قوله تعالى : (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ، ولا تخطه بيمينك) (٩٠) فنفي عنه التلاوة من قبل ، ثم احدث له التلاوة ، فالحق الذي هو المتلو ، موجود ثابت لا يتصف بأنه لم يكن ثم كان .

ب - والثاني : ان قوله : (نتلو) يريد به يأمر من يتلو عليك وهو جبريل عليه السلام . الا ان التلاوة لما كانت بأمره اضافها الى نفسه ، ثم استدل الباقلاني على أن التالي حقيقة هو جبريل عليه السلام بقوله تعالى : نزل به الروح الامين ، على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين (٩١) .

ثم ذكر الباقرني نظائر لهذا النوع من المجاز ، وهو اسناد الشيء الى السبب كقوله تعالى : انا لما طغى الماء حلناكم في الجارية ، حيث ان الباري تعالى اضاف الحمل في السفينة الى نفسه مع ان الحامل حقيقة هو نوح عليه السلام ، الا ان الحمل لما كان بأمره

٨٩ - القصص : ٣

٨٩ - السجدة : ٣

٩٠ - العنكبوت : ٤٨

ضافه الى نفسه ، والدليل على ان الحامل كان نوحا عليه السلام
 قوله تعالى : (قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين) (٩٢) .
 وكقوله تعالى : (فنفخنا فيها من روحنا) (٩٣) ، والنافخ كان
 جبريل عليه السلام ، الا انه لما كان نفخه بامر الله اضاف ذلك الى
 نفسه .

وكذلك التلاوة فانه اضاف الى نفسه لما فعلت بامر الله (٩٤) .
 ثم وجه الباقلائي الى المشبهة اسئلة تلزمهم بان قولهم بعدم
 الفرق بين التلاوة ، والمتلو خطأ ، فقال : خبرونا : اليس الله تعالى
 فرض علينا القراءة في الصلاة ؟ فاذا قالوا : بلى . قلنا : افرض علينا
 شيئا نفعله ام لا ؟ فان قالوا : فرض علينا شيئا نفعله ، قلنا : وما هو
 هذا الشيء ؟ فلا بد ان يقولوا : القراءة . قلنا : اذن ثبت ان القرآن
 موجود قبل القارئ له ، وقبل قراءته في الصلاة ، ثم امره تعالى بان
 يقرأ ، أي يفعل فعلا يسمى قراءة ، ففعل العبد صفة العبد ، لا صفة
 الرب .

وهو بمنزلة قوله تعالى : (يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله) (٩٥)
 اليس المذكور ير الذكر الذي هو فعل الذاكر ، فكذلك القراءة فعل
 القارئ ، والمقروء هو القرآن .

٩١ - الشعراء : ١٩٣

٩٢ - هود : ٤٠

٩٣ - التحريم : ١٢

٩٤ - الانصاف للباقلاني : ص ١١٢

٩٥ - الاحزاب : ٤١

ثم نقول لهم : ليس كلام الله تعالى موجودا بوجوده ، قدمنا
 بقدمه ، قبل ان يخلق خلقا ؟ فلا بد من نعم . فنقول : فهل يصح وجود
 القراءة من القارئ قبل وجوده ؟ فلا بد من لا . فنقول : ما كان موجودا
 قبل القارئ ، فهو القرآن الذي هو كلام الله ، وما وجد من القارئ بعده
 امره بالقراءة فهو فعله لا محالة (٩٦) .

٢ - احتج المشبهة على أن الكلام القديم يوصف بالصوت والحرف
 بقوله تعالى : (وإن أحد من المشركين استجارك ، فأجره مهتي
 يسمع كلام الله) (٩٧) .

قالوا : والذي يسمع إنما هو صوت وحرف ، وقد نسبته إليه ،
 فدل ذلك على أنه متكلم بصوت وحرف .
 فالجواب - كما يقول الباقلاني - من وجهين :

أحدهما : ان يقال لهم : ما أنكرتم ان تكون هذه الآية حجة عليكم،
 وذلك ان كل عاقل يقول : ان المشرك لا يسمع كلام الله بلا واسطة
 وهي قراءة القارئ ، فلا بد من وجود القراءة التي هي حروف واصوات
 فيحصل له اذا المشرك السماع حينئذ لكلامه تعالى ، فحصل معنا عند
 ذلك مسمع اسمع كلام الله باسماع اوجده ، وهي قراءته التي هي
 حروف واصوات ومسموع ، وهو كلام تعالى الذي لا يجوز ان يكون
 حروفا واصواتا ، لأن الحروف والاصوات يتقدم بعضها على بعض .
 وصار هنا بمنزلة من اسمعنا الله بذكره ، بان قال : يا الله ،
 قلنا : حصل معنا مسمع وهو الذاكر ، واسماع اسمعنا به المسموع ،

٩٦ - الانصاف للباقلاني : ص ١١٨

٩٧ - التوبة : ٦

وهو المذكور فالاسماع يقع بحروف واصوات ، فيجوز لكل ان يقول :
ان الله المذكور هو حروف واصوات .

والوجه الثاني : ان المراد بهذه الآية ما هو سماع الحسروف
والاصوات حتى يشاهد كلام الله ، ويفهم ما فيه ، لعله يرجع عن شركه ،
ويتهدي ، فالحروف والاصوات لا تهدي ، انما الذي يهدي هو القرآن
الذي هو كلام الله تعالى (٩٨) .

٣ - احتجوا على أن الكلام القديم يصحح عليه التحول ، والنقلة ،
والتحول ، بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه قال :
(لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو) .

لكن لا دلالة في الحديث على ما احتجوا له ، ذلك لأن النبي صلى
الله عليه وسلم ، اراد بذلك المصحف ، لأنه قد بين ذلك فقال : (مخافة
ان تناله ايديهم) ولم يرد ان كلام الله القديم انتقل ، ولا تحول من
بلاد الاسلام الى بلاد العدو ، والمصحف قد يسمى قرآنا ، لان فيه كتابة
القرآن وقد روى ذلك صريحا عنه صلى الله عليه وسلم ، فانه كتب الى
عمرو بن حزم : (ولا يمس القرآن الا على طهارة) فساراد بذلك : أن
المصحف الذي حل فيه كتابة كلام الله القديم ، لا يجوز عليه المس
بالايدي (٩٩) .

وقد يعترض المشبهة ، فيقولون : اذا كان القديم لا يحصل في
المصحف فما معنى تعظيمه ، وتوقيره عن الادناس ، والانباس ، وان لا
يحمل الا على طهارة ؟ ولكن الباقلاني يرى ان توقير المحل ، والمكان

٩٨ - الانصاف للباقلاني : ص ١١٨

٩٩ - الانصاف للباقلاني : ص ١٣٧

لا يدل على حلول القديم الذي لا يتصور عليه الحلول فيه ، كما انسا
 تحريم المسجد ، ولا ندخله الا على طهارة من غير جنابة ، ولا ندخل اليه
 شيئا نجسا ، ولا قدرا ، وان كانت ارضه وتربته وأحجاره مخلوقة ،
 وخشبه وطينه مخلوقان ، لا هو قديم ، ولا حل فيه قديم ، وكذلك
 الطواف بالبيت ، لا يدخل اليه بنجاسة ، ولا يصح الطواف حتى يكون
 الطائف متطهرا من النجس ، والحدث ، ولا يدل هذا على أن البيت قديم ،
 ولا أنه حل فيه القديم .

كذلك الخطوط التي يكتب بها القرآن ، والصحف التي يكتب
 فيها ، نوقره ، ونعظمه ، ونززه ان يمس الا على طهارة ، ولا يوجب
 ذلك كون المداد الاسود ، والاصفر ، والاحمر قديما ، أو حل فيه
 القديم (١٠٠) .

وهكذا أبطل الباقلائي الحجج التي استند اليها المشبهة في رأيهم
 الذي يدرك كل ذي عقل خطأه ، وخطأهم هذا نجم عن الاسباب الآتية :
 ١ - انهم لم يدركوا حقيقة الكلام النفسي ، واعتقدوا ان الحروف
 والاصوات التي كتب بها القرآن ، هي كلام لله الحقيقي ، وعليه ، فقد
 قالوا : ان هذه الحروف والاصوات قديمة ، ولو أدركوا الفرق بين الكلام
 النفسي ، والكلام اللفظي ، لتحاشوا هذا الخطأ .
 ٢ - وكذلك لم يفرقوا بين القراءة والمقروء ، أو التلاوة والمتلو فظنوا
 انهما شيء واحد .

٣ - ان السبب القوي في خطأهم - فيما أرى هو تمسكهم الشديد
 بظواهر النصوص ، وفهمها فهما حرفيا من غير ان يستعينوا بشيء من

ضوء ، وذلك مما اصاب تفكيرهم بالجمود ، فابتعدوا عن مقتضيات العقل ، حتى قالوا بما لا يقول به من له ادنى مسكة من العقل أو التفكير السوي .

كقولهم : ان الحروف والكلمات التي يكتب بها القرآن ، والاصوات التي نسمعها من قراءته ، وحتى غلافه ، كل ذلك قديم ازلي .
ولا شك ان من يذهب هذا المذهب مثله - كما يقول الغزالي - مثل المتعرض لنور الشمس ، مغمضا للاجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان (١٠١) .

ولو أنهم نظروا في النصوص ، مستضيئين بنور العقل ، لحافظوا على تنزيه الله ، وصفاته عما لا يليق به سبحانه ، ولأبقوا للنصوص الشرعية أيضا قدسيته واحترامها .

كما فعل الباقلاني والاشاعرة عامة الذين جمعوا بين العقل ، والنقل وابتعدوا عن غلو المشبهة ، والمعتزلة جميعا ، فاتخذوا بينهما طريقا وسطا ، وقالوا : للمشبهة ، نحن معكم في ان كلام الله سبحانه قديم ولكن ليس هو الحروف ، والاصوات والرقوم كما تزعمون ، وقالوا كذلك ، للمعتزلة ، نحن نوافقكم في ان الحروف والاصوات والرقوم التي نجدها في القرآن حادثة غير قديمة ، ولكن كلام الله في الحقيقة ، هو المعنى القائم بذاته تعالى ، فهو قديم ، لذلك جاء رأيهم في هذه المسألة أقرب إلى الصواب .

« الفصل الرابع »

في رؤية الله تعالى

يشتمل هذا الفصل على ما يلي :

- ١ - الكلام في رؤية الله تعالى .
- ٢ - رأي الباقلاني في رؤية الله تعالى ، وأدلته .
- ٣ - كيفية الرؤية .
- ٤ - دفع شبه المعتزلة .

١ - رؤية الله تعالى :

لقد وردت نصوص شرعية كثيرة من الكتاب والسنة تفيد رؤية بعض العباد لربهم في الآخرة، وقد آمن الصحابة بهذه النصوص كما وردت مع نفي التشبيه عنه سبحانه وتعالى ، ومن غير أن يخوضوا في البحث عن كيفية هذه الرؤية ، وقد سار على منوالهم التابعون لهم بإحسان والفقهاء المجتهدون من بعدهم ، ثم وقع الخلاف بعد ذلك بين المتكلمين يمكن أن نجمل خلافهم في ما يلي :

- ١ - ذهب المشبهة إلى أن الله سبحانه وتعالى يرى في الجنة ، مثبتين له الجهة والمكان ، والمقابلة الحسية ، وغير ذلك من صفات الأجسام ، متبعين في ذلك ظواهر النصوص الشرعية ، الخاصة

الرسم من خط ، أو تلاوة ، أو حكم ، فيكون تقدير الكلام : وإذا بدلنا حكم آية أو تلاوة آية ، دون المتلو القديم الذي لا يتصور عليه تبديل ولا تغيير .

وقد بين الباري عز وجل كلامه القديم لا يغير ، ولا يبدل ، فقال : (ولا مبدل لكلمات الله) (٨٤) ، وقال : (لا تبديل لكلمات

الله) (٨٥) .

وإن التبديل إنما يتصور في احكام كلامه ، وتلاوة كلامه ، دون كلامه القديم الذي هو صفة من صفات ذاته ، ولو حققوا الفرق بين التلاوة والمتلو ، سلموا من القول بخلق القرآن (٨٦) .
هذا هو موقف الباقلاني من الأدلة التي استند اليها المعتزلة ، وقد ابطالها وبين انه لا حجة لهم فيها .

وفي الواقع ان المعتزلة في نفهم لصفة الكلام ، وإنكارهم للكلام النفسي مستقون مع مذهبهم في نفي الصفات الازلية عموما ، ولا غرابة إذن في إصرارهم على أن الكلام هو الاصوات المتقطعة ، والحروف المنتظمة ، وهي حادثة ، لأنها من صفات الافعال ، عندهم ، وليست من صفات الذات .

بخلاف الباقلاني ، والاشاعرة ، فان صفة الكلام عندهم ، من صفات الذات ، فهي قديمة كصفات الذات كلها .
ولذلك فان حقيقة الكلام عندهم هو الكلام القائم بذاته تعالى ،

٨٤ - النحل : ١٠١

٨٥ - الانعام : ٣٤

٨٦ - يونس : ٦٤

للقاضي أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي : ما تقول في هذا ؟
 أجاب القاضي : انه يحتاج بحديث جرير ، وانما رواه عنه قيس
 بن حازم ، وهو أعرابي بوال على عقبه (٧) .
 ومما دعا المعتزلة الى نفي الرؤية : انهم قاسوا الغائب على الشاهد
 اذ الرؤية بحاسة البصر في الشاهد لا يمكن ان تتحقق الا بشروط ، كان
 يكون المرئي في مكان ، وان يكون مقابلا للعين في جهة وان تكون للمسافة
 بين الرائي والمرئي ، متناسبة بحيث لا تكون بعيدة كل البعد ، ولا قريبة
 كل القرب ، وأن يتصل شعاع من الباصرة بالمرئي .

وقالوا : ان شرائط الرؤية هذه يستحيل تحققها بالنسبة لذات
 الله تعالى ، لأنها تقتضي ان يكون المرئي ماديا في مكان ، وله جهة ، وهذا
 يستدعي الاحتياج والحدوث (٨) .

وبعد ان اتفق المعتزلة على نفي رؤية الله تعالى بالابصار اختلفوا
 في رؤيته بالقلوب ، فقال ابو الهذيل وأكثر المعتزلة : اننا نرى الله
 بقلوبنا ، وانكر ذلك هشام الفوطي ، وعباد بن سليمان (٩) .

وأي الباقلائي ، وادلتهم :

يتفق الباقلائي مع ابي الحسن الاشعري ، والاشاعرة بصورة
 عامة في القول بجواز رؤية الله تعالى في الآخرة ، دون ان يستلزم ذلك

٧ - مناقب الامام الاحمد بن حنبل لابن الجوزي : ص ٣٩١ .

٨ - انظر : الملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ٥٨ ، والمقاصد
 للتفتازاني : ج ٢ ص ٨٦-٨٧ .

٩ - مقالات الاسلاميين للاشعري : ج ١ ص ٢١٨ .

هو كلامه القديم الموجود بوجوده ، القديم بقدمه ، والتلاوة لم تكن موجودة ثم اوجدها ، والدليل على ان الحق هو كلامه القديم الموجود بوجوده ، قوله تعالى : (ام يقولون افتراه ، بل هو الحق من ربك . لتنبذ قوما ما اتاهم من نذير من قبلك لعلهم يهتدون) (٨٩) وهذا دليل على أن الحق هو المتلو القديم ، وان التلاوة صفة فعل لا صفة ذات . والدليل على أن التلاوة صفة فعل وانها حادثة ، قوله تعالى : (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ، ولا تخطه بيمينك) (٩٠) فنفى عنه التلاوة من قبل ، ثم احدث له التلاوة ، فالحق الذي هو المتلو ، موجود ثابت لا يتصف بأنه لم يكن ثم كان .

ب - والثاني : ان قوله : (نتلو) يريد به يأمر من يتلو عليك وهو جبريل عليه السلام . الا ان التلاوة لما كانت بأمره اضافها الى نفسه ، ثم استدل الباقلاني على أن التالي حقيقة هو جبريل عليه السلام بقوله تعالى : نزل به الروح الامين ، على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين (٩١) .

ثم ذكر الباقلاني نظائر لهذا النوع من المجاز ، وهو اسناد الشيء الى السبب كقوله تعالى : انا لما طفى الماء حلناكم في الجارية ، حيث ان الباري تعالى اضاف الحمل في السفينة الى نفسه مع ان الحامل حقيقة هو نوح عليه السلام ، الا ان الحمل لما كان بأمره

٨٩ - القصص : ٣

٨٩ - السجدة : ٣

٩٠ - العنكبوت : ٤٨

هذا ، ومع ان اكثر الاشاعرة على أن مدار الكلام في رؤية الله تعالى ، على الادلة السمعية ، الا أنهم استدلوا على جوازها بأدلة عقلية وسمعية ، كما نرى ذلك عند الباقلاني ، وغيره من الاشاعرة .

الادلة العقلية :

استدل الباقلاني على جواز رؤية الله تعالى عقلا بأدلة ، وهي :

١ - ان الله موجود وكل موجود يصح أن يرى ، لان الشيء انما يصح أن يرى من

حيث كان موجودا ، فلا يرى لجنسه لأنه لو كان كذلك ، لامتنع

ان نرى غيره من الاجناس المختلفة ، ولا لحدوثه ، لانا قد نرى

الشيء في حال لا يصح ان يحدث فيها ولا لحدوث معنى فيه ،

اذ قد ترى الاعراض التي لا تحدث فيها المعاني (١٢) .

هذا الدليل الذي ذكره الباقلاني ، يسمى دليل الوجود ، وقد

سبقه اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري (١٣) .

وقد وضع هذا الدليل المتأخرين من الاشاعرة ، بأننا نرى بالضرورة

الجواهر والاعراض ، ومن الضروري ان نبحث عن العلة المصححة

لرؤيتهما لان صحة رؤيتهما حكم مشترك بينهما ، والحكم

المشترك بين أمرين مختلفين يستدعي علة يشتركان فيها بالضرورة ،

فما هي هذه العلة ؟

اننا اذا استقرأنا حال الاعراض والجواهر ، نرى انهما أما ان

يشتركا في الحدوث ، أو في الامكان ، أو في الوجود .

١٢ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٦٦ .

١٣ - انظر : الابانة ص ١٦ .

فأما الحدوث فهو الوجود بعد العدم ، وأما الإمكان فهو عدم ضرورة الوجود وكلاهما لا يصلحان أن يكونا علة ، لأن العدم مأخوذ من مفهومهما فلم يبق إلا الوجود ، فالعلة المصححة لرؤية الجواهر والاعراض هي الوجود ، وحيث أن الوجود مشترك بين الممكن والواجب وبين جميع الاعراض والجواهر فإنه يكون علة مصححة لرؤيتها جميعاً (١٤) .

لكن هذا الدليل يوجب أن تصح رؤية كل موجود ، كالأصوات والبرائح والطعوم وقد التزم ذلك الأشعري ، والباقلاني ، وقالوا بجواز رؤية هذه الأمور إلا أن الله تعالى لم يخلق في البصر رؤيتها بطريق العادة ، ولا يلزم من صحة الرؤية تحققها (١٥) .

ولكن قد يرد اعتراض على الأشعري في أخذه بهذا الدليل بأن القول باشتراك الوجود ينافي مذهبه في أن وجود كل شيء عينه وهذا الاعتراض لا يسرد على الباقلاني ، لأنه لم يذهب مذهب الأشعري في ذلك بل أن الوجود عنده مشترك (١٦) .

٢ - الدليل الثاني : أن الله تعالى يرى جميع المراتب ، كما قال في كتابه الكريم : « ألم يعلم بأن الله يرى » (١٧) وقال : وتوكل على

١٤ - أنظر : المواقف للإيجي : ج ٣ ص ١٠١ وشرح العقائد النسفية للتفتازاني : ص ١٠٤ .

١٥ - المواقف للإيجي : ج ٣ ص ١٠١ .

١٦ - شرح العقائد العضدية للدواني ج ٢ ص ١٧٣ .

١٧ - العلق : ١٤ .

العزیز الرحیم ، الذی یراک حین تقوم (۱۸) . وکل راء یجوز ان یری (۱۹) .

وهذا الدلیل أيضا مما أخذ به الاشعري : حیث قال : « مما یدل علی رؤیة الله بالابصار أن الله عز وجل یری الاشیاء ، واذا کان للاشیاء رائیا ، فلا یری الاشیاء من لا یری نفسه ، واذا کان لنفسه رائیا ، فجائز ان یرینا نفسه كما أنه لما کان عالما بنفسه نجاز ان یعلمناها (۲۰) .

وهذا یعنی أن الرؤیة نسبة بین طرفی الرائی ، والمرئی تتعلق بكل منهما علی التساوی ، فکما ان رؤیة الله تعالی ایانا متحققة فکذلک ینبغي ان تدل علی جواز رؤیتنا اياه (۲۱) .

وقد یستدل بهذا الدلیل أيضا علی عدم اشتراط الجهة ، والمقابلة واتصال شعاع ، وثبوت مسافة بین الله تعالی ، و بین الرائی .
الا ان التفتازانی ضعف هذا الدلیل ، بانه لا ینتج ، لان مدعانا هو الرؤیة بحاسة البصر ، ورؤیة الله تعالی ایانا لیست بحاسة البصر (۲۲) .

۳ - الدلیل الثالث : هو دلیل نقلي ، استخرج منه الباقلانی دلیل عقلیا علی جواز رؤیة الله تعالی ، فقال : « الدلیل علی جوازها من حیث العقل سؤال موسى علیه السلام : حیث قال : « رب أرنی

۱۸ - الشعراء : ۱۲۸ .

۱۸ - الشعراء : ۲۱۸ .

۲۰ - الابانة : ص ۱۶ .

۲۱ - شرح الفقه الاکبر للملا علی القاري : ص ۸۴ .

۲۲ - انظر : شرح العقائد النسفية للتفتازانی : ص ۱۰۷ .

انظر اليك» (٢٣) فموسى عليه السلام طلب الرؤية ، ويستحيل أن يسأل نبي من انبياء الله تعالى ، مع جلالة قدره ، وعلو مكانه ما لا يجوز عليه سبحانه ، ولولا انه اعتقد جوازها لما سألها ، ولانه تعالى علقها باستقرار الجبل ، واستقرار الجبل جائز (٢٤) .

هذا هو وجه استدلال الباقلاني عقلا بهذه الآية ، وقد أخذ بهذا الدليل قبل ذلك الاشعري ثم تبعه في ذلك الاشاعرة جميعا (٢٥) .

ولكن المعتزلة قد وجهوا اعتراضاتهم الى هذا الدليل ، فتصني لها الباقلاني ، وفندها حتى يسلم له استدلاله ، ويتخلص ذلك فيما يلي :

١ - الاعتراض الاول : يقول المعتزلة ان موسى عليه السلام لم يرد من قوله : رب أرني أنظر اليك « الرؤية التي تقولون بها ، بل اراد : « عرفني نفسك اضطرارا » أو « أرني آية من آيات الساعة » . ولكن الباقلاني ينكر ذلك من وجوه :

الاول : انه غير جائز لغة ، لأن القائل لا يجوز ان يقول لمن يسمع كلامه ، ويعرفه ، ولا يشك فيه ، ارني أنظر اليك ، وهو يريد عرفني نفسك « أو أرني فعلا من افعالك » هذا غير مستعمل في اللغة .

والثاني : ان النظر اذا اطلق فليس معناه الا رؤية العين ، وان اريد به العلم ، فبدليل .

٢٣ - الاعراف : ١٤٣ .

٢٤ - الانصاف للباقلاني : ص ٤٧ .

٢٥ - أنظر الابانية : ص ١٤ والارشاد لامام الحرمين : ص ١٨٣ ونهاية الاقدام للشهرستاني : ص ٣٦٧ .

والثالث : ان النظر المجعدي « بالي » لا يجوز في كلام العرب ان يراد به الا نظر العين ، فبطل ما قالوا (٢٦) .

ب - الاعتراض الثاني : ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه وإنما سألها قومه ، وسألوه ان يسألها لهم .

والجواب على هذا - كما يقول الباقلاني - ان موسى لو كان يعتقد استحالة جواز الرؤية ، لكان قد انكر عليهم ذلك اشد الانكار ، وجهلهم بذلك غاية الجهل ، ولم يساعدهم على ذلك ولا يسأل ما جهلهم عليه ، كما فعل عندما قالوا : « يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال أنكم قوم تجهلون » (٢٧) .

ولم يسأل ربه ان يجعل لهم الها ، لأنه عليه السلام علم استحالة ذلك عليه سبحانه وتعالى .

وكذلك فإنه عدول عن الظاهر الى غيره بغير دليل ، لأنه قال : « ارني انظر اليك » فلا يحمل ارني انظر على « ار قومي ينظروا اليك » فبطل قولهم (٢٨) .

ج - الاعتراض الثالث : اذا كانت الآية تدل على جواز الرؤية على رأيكم فما معنى قوله تعالى بعد ذلك : « لن تراني » الا يدل ذلك على استحالة الرؤية ؟ .

وأجابهم الباقلاني بأن المراد من قوله : « لن تراني » نفى الرؤية عند السؤال لا استحالة الرؤية ، ولو اراد استحالة الرؤية لقال :

٢٦ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٧٢ نشرة المكارشي .

٢٧ - الاعراف : ١٣٨ .

٢٨ - الانصاف للباقلاني : ص ١٧٨ .

لن يجوز ان تراني ، وقد لا يوجد الشيء ، ولا يدل على استحالته ، كما لو ان احدا سأل نبي زمانه ان يسأل ربه ان يرزقه ولدا فسأل ، فأوحى الله تعالى اليه ، لن يرزق هذا السائل ولدا ، هل يدل ذلك على أنه لا يجوز وجود الولد في حق هذا السائل ؟ ويستحيل بل هو جائز على أن حرف « لن » لا يقتضي عدم جواز الرؤية في الدنيا والآخرة ، ولو قرن بأبد ، ألا يرى أنه تعالى قال في حق اليهود : « ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم » (٢٩) يعني الموت ، ولم يقتضي ذلك أن لا يتمنوه أبدا في الدنيا والآخرة ، لأنه أخبر تعالى انهم يتمنون الموت في النار بقوله : « ونادوا يا مالك ليقتلني علينا ربك » (٣٠) يعنون الموت ، فاذا كان حرف « لن » مع اقتران ابد به لا يقتضي نفي ذلك في الدنيا والآخرة ، فكيف به اذا لم يقرن به ابد (٣١) .

د - الاعتراض الرابع : اذا كانت الرؤية جائزة ، فما معنى قول موسى اني تبت اليك (٣٢) ؟ اليس التوبة من الخطأ ؟

أجابهم الباقلاني بأن موسى عليه السلام لما رأى عظيم الآفة من جعل الجبل دكا وصعوقه ، قال على جاري العادة من القول عدد الفزع « تبت اليك » وان لم يكن سؤاله مستحيلا ، كما ان الواحد منا اذا سمع صوت السرعد العظيم ، أو رأى الظلمة

٢٩ - آل عمران : ٩٥ .

٣٠ - الزخرف : ٧٧ .

٣١ - الانصاف ١٧٨ .

٣٢ - الاعراف : ١٤٣ .

العظيمة ، أو أمرا هائلا ، فزع عند ذلك الى التوبة والاستغفار
وان لم يكن منه قبل ذلك معصية ، أو سؤال مستحيل ، ويحتمل
ان يكون قال : « تبّت اليك » من أن أسأل مثل هذا الامر العظيم
الجليل ، قبل الاستئذان فيه ، حتى يؤذن لي فيه .
ويحتمل أيضا أن موسى عليه السلام كانت ارادته ، وهمته ،
تعجيل الرؤية له في الدنيا قبل الآخرة ، وكان مراد الله تعالى
تأخير الرؤية له الى الآخرة ، وأن لا يتقدم على نبينا صلى الله عليه
وسلم في الرؤية ، فكأنه قال : تبّت عن مرادي وهمتي الى مرادك ،
وهذا صحيح ، لأن التوبة هي الرجوع ، فكأنه رجع عن مراده
الى مراد دبه (٣٣) .

الادلة السمعية :

استدل الباقلاني على وجوب الرؤية للمؤمنين في الآخرة ، بأدلة
كثيرة من الكتاب والسنة ، والاجماع ، نذكر منها ما يلي :
نفسه سقعر ، شليكصح مذخظ صحضه حضل لغق عركط زريه
١ - استدل الباقلاني بقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة » (٣٤) .

وذكر أن المراد بالنظر النظر بالابصار ، لأن النظر في كلام العرب
يحتمل وجوها : منها الانتظار ، ومنها الفكر والاعتبار ومنها
الرحمة والتعطف ، ومنها الادراك بالابصار ، واذا قرن النظر

٣٣ - الانصاف : ص ١٨٠ .

٣٤ - القيامة : ٢٢ .

بذكر الوجه وعدى بحرف الجر ، ولم يضاف الوجه الى قبيلة ، أو عشيرة ، كان الوجه الجارحة التي توصف بالنضارة التي تختص بالوجه الذي فيه العينان ، فمعناه رؤية الابصار ، وكما في قوله تعالى : « وانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه » (٣٥) أي انظره بعينك .

واذا لم يرد بالنظر نظر العين لا يعدى « بالي » ولا يقرن بالوجه كما في قوله تعالى : « فناظرة بم يرجع المرسلون » (٣٦) وقوله « ما الانتظار ، وليس بمعنى نظري الابصار (٣٨) .
الانتظار ، ليس بمعنى نظري الابصار (٣٨) .
وبعد ان استدل الباقلاني بهذه الآية الشريفة ، وبين المقصود منها ، ناقش الاعتراضات التي اعترض بها الخصوم على استدلاله بهذه الآية ، ومنها :-

أ - اذا صح ما قلتم من أن النظر اذا قرن بذكر الوجه وعدى « بالي » فإنه بمعنى نظر العين ، فما معنى قول جميل بن معمر :-
اني اليك لما وعدت لناظر : نظر الدليل الى العزيز القاهر
اجابهم الباقلاني بأن معناه نظر العين المقرون بالدل والانكسار ، لأنه نظر اليه يبصره متنجزا لوعده نظر الدليل الى العزيز القاهر
ب - قالوا : أن الله تعالى انما اراد بقوله : « إلى ربها ناظرة » انها

٣٥ - البقرة : ٢٥٩ .

٣٦ - النمل : ٢٧ .

٣٧ - يس : ٣٦ .

٣٨ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٧٤ نشره المكارني .

الى جنان ربها ، وافعاله ، وعظيم ما اعده لهم ، ناطرة ، وعليه
فالآية لا تدل على رؤية الله سبحانه وتعالى .

فرد عليهم الباقلاني بأن هذا التأويل يجفل الآية مجازا ، ولا
يصرف اللفظ من الحقيقة الى المجاز الا بدليل ، ولا دليل هنا .
وقد يقول المعتزلة : ان الدليل على المجاز هو احوالة العقول لرؤيته
كما هو شأنهم في اخضاعهم نصوص الشرع لعقولهم .
فيجيبهم الباقلاني بأن العقول عندنا تجيز رؤيته ، بناء على أن
كل موجود يصح ان يرى ، وهذا يبطل دعواهم (٣٩) .

٢ - واستدل الباقلاني أيضا ، بقوله تعالى : « تحيتهم يوم يلقونه
سلام » (٤٠) لأن اللقاء اذا قرن بالتحية لا يقتضي الا الرؤية .
وكذلك استدل بقوله تعالى : « للذين احسنوا الحسنى
وزيادة » (٤١) وذكر الباقلاني أنه قد ثبت ان ابا بكر الصديق
رضي الله عنه قال : « الزيادة النظر الى وجهه الكريم » وذكر
أيضا انه روى مرفوعا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فسر
الزيادة بالنظر الى وجهه الكريم (٤٢) .

٣ - واستدل أيضا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم « ترون ربكم
عيانا كما ترون القمر ليلة البدر ، لا تضارون في رؤيته » (٤٣) .

٣٩ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٧٥ .

٤٠ - الاجزاب : ٤٤ .

٤١ - يونس : ٢٦ .

٤٢ - الانصاف للباقلاني : ص ٤٧ .

٤٣ - روى هذا الحديث بلفظ : « انكم سترون ربكم يوم القيامة كما
ترون القمر ليلة البدر ولا تضامون في رؤيته » البخاري : ج ٨
ص ١٦٨ .

ومعنى الحديث - كما يقول الباقلاني - ان الرسول عليه الصلاة والسلام شبه الرؤية بالرؤية ، وان الرائي المعائن للقمر ليلة البدر لا يشك في ان الذي يراه قمر ، فكذلك الناظر اليه سبحانه وتعالى في الجنة ، لا يشك ان الذي يراه هو الله سبحانه ، بلا تكيف ، ولا تشبيه ، ولا تحديد (٤٤) .

٤ - واخيرة استدل الباقلاني على ثبوت رؤية الله تعالى بالاجماع فقال « أن أهل السنة والجماعة قد جوزوا الرؤية على الله تعالى شرعا وعقلا ، بلا خلاف بينهم ، وانما وقع الخلاف في أن الرؤية هل تجوز في الدنيا ، أم أنها في الآخرة خاصة . فكل الصحابة ومن بعدهم من أهل السنة والجماعة أجمعوا على أن الله تعالى يرى في الجنة ، يراه المؤمنون بلا خلاف في ذلك . وانما اختلف الصحابة في ان الرسول عليه الصلاة والسلام هل رآه ليلة المعراج بالقلب أو بعيني الرأس ، على قولين :

فكانت الصديقة عائشة رضي الله عنها في جماعة من الصحابة يقولون : رآه بقلبه دون عيني رأسه . وكان ابن عباس رضي الله عنهما في جماعة من الصحابة رضي الله عنهم يقولون : انه صلى الله عليه وسلم رآه ليلة المعراج بعيني رأسه ، ونحن نقول بقول ابن عباس رضي الله عنهما (٤٥) .
فعلى هذا ، فإنه لا خلاف بين الصحابة في رؤية الله تعالى في الجنة

٤٤ - الانصاف للباقلاني : ٤٨ .

٤٥ - الانصاف للباقلاني : ص ١٧٦ .

للمؤمنين وان اجماعهم على ذلك قائم ، وأما اختلافهم فليس الا في وقوع رؤيته في الدنيا ، هل رأى الرسول عليه الصلاة والسلام ربه ليلة المعراج بقلبه ، ام بعيني رأسه ، كما قال الباقلاني .

كيفية الرؤية :

عرفنا ان السلف آمنوا بالآيات والاحبار الواردة في شأن رؤية المؤمنين لربهم في الجنة ، دون ان يبحثوا عن كيفيتها ، مع تنزيه الله سبحانه وتعالى عن صفات الحوادث .

أما المعتزلة فقد اجمعوا على أن الله سبحانه لا يرى بالابصار واختلفوا في رؤيته بالقلوب ، فقال ابو الهذيل ، واكثر المعتزلة ، اننا نرى الله بقلوبنا ، بمعنى نعلمه بها ، وانكر ذلك هشام الفوطي وعبادي سليمان (٤٦) .

وأما الماتريدي واتباعه فقد نحا نحو السلف في اثبات الرؤية بلا كيف وقد وضع الماتريدي ان الدلالة على الرؤية لا تكون الا بالسمع ، وهي حق لازم دون ادراك ، ولا تفسير (٤٧) وهي في احوال يوم القيامة اختص الله بعلمها ، فلا نعلم عنها الا العبارات دون كيف (٤٨) .

وأما الاشاعرة فقد أرادوا ان يجمعوا بين الاعتقاد برؤية الله تعالى وبين تنزيهه تعالى عن الجسمية ، والجهة وغير ذلك من شروط رؤية الاجسام .

٤٦ - مقالات الاسلاميين : ج ١ ص ٢١٨ .

٤٧ - التوحيد للماتريدي : ص ٣٥ والاربعة للرازي : ١٩٨ .

٤٨ - حاشية الخيالي على القصيدة النونية في علم التوحيد للمولسي خضر بك : ص ٤٤ .

لذلك نرى الباقلاني يؤكد على أن رؤية الله تعالى لا تكون بالعين وإنما تكون بالادراك الذي يحدته الله تعالى في العين ، وهو البصر ولو كان يرى المرئي بالعين لكان يجب أن يرى بكل عين قائمة ، وقد علمنا أن الاجهر عينه قائمة ولا يرى بها شيئا (٤٩) .

وهذا متفق مع رأيه في الادراك ، حيث انه يرى أن العلم الواقع لنا عن طريق الحواس الخمس ، - وهو علم ضروري - إنما يختصر في النفس ، وتسمية الادراكات الموجودة بالحواس ، لمسا ، وذوقا ، وشما ، إنما جرت على سبيل المجاز والاتساع ، على طريقة التجوز باسم الشيء على ما قارب ، وناسبه ، وتعلق به فبسرها من التعلق ، والادراك في الحقيقة شيء غير اللمس ، واتصال سائر الحواس بالمحسوسات .

ثم يبين الباقلاني انه جرت العادة أن تختص كل حاسة من هذه الحواس ، بادراك جنس أو أجناس ، فحاسة الرؤية تدرك بها اليوم على طريق جري العادة - الألوان والاكوان والاجسام ، وحاسة السمع يدرك بها الكلام والاصوات وكذلك بقية الحواس ، ثم يقول الباقلاني : ان هذه العلوم الحاصلة من الحواس ، إنما توجد وتختصر في النفس ، سواء وجدت هذه الحواس ، وما يوجد بهما من الادراكات ، أو لم توجد (٥٠) .

فعلى هذا يرى الباقلاني أن هذه الحواس التي تأتي الادراكات عن طريقها ليست الا ادوات عادية خلقها الله لنا في الدنيا لكي ندرك بها ، وأما في الآخرة فيمكن أن يحدث الله تعالى فينا هذه الادراكات المتنوعة ،

٤٩ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٤٩ .

٥٠ - التمهيد للباقلاني : ص ٣٦ .

مباشرة من غير حاجة الى هذه الادوات .
 فلم تبقى رؤية الله تعالى اذن مشكلة ، لأنه يمكن ان يحدث الله
 تعالى للمؤمنين في الجنة انكشافا تاما من نوع الانكشاف الحاصل بحاسة
 البصر من غير حاجة الى حاسة البصر ، التي تستلزم الجهة ، والمقابلة ،
 والمسافة بين الراي والمرئي ، وغير ذلك من شروط الرؤية المادية بين
 الاجسام لذلك أرى ان الباقلاني بانكاره استخدام حاسة البصر في
 رؤيته فقد خطا خطوة كبرى نحو الاقتراب من المعتزلة .
 وأما الاشعري فإنه وان اثبت رؤية الله تعالى ، مع نفيه لما
 تستلزمه الرؤية من الجهة ، والمقابلة وغير ذلك ، الا اننا لم نجد عنده
 تفسيراً لكيفية الرؤية مثل ما وجدنا عند الباقلاني .

وقد احتذى حذو الباقلاني من أتى بعده من الاشاعرة ، كأمام
 الحرمين والغزالي وغيرهما .
 فقد حاول أمام الحرمين الابتعاد بالرؤية عن معناها الحسي الى ما
 يقرب من معنى العلم ، في كتابه العقيدة النظامية (٥١) .
 ويظهر هذا الاتجاه بصورة أوضح في تفسير الغزالي لرؤية الله
 بالعلم ، والادراك بالقلب (٥٢) .
 ونرى عند الآمدي عبارة تكاد تكون شرحاً لعبارة الباقلاني حول
 معنى الادراك ، وأمكان استغنائه عن الحواس (٥٣) .
 وهكذا فان الباقلاني والاشاعرة جميعاً يرون ان رؤية الله تعالى

٥١ - العقيدة النظامية : ص ٢٨ .

٥٢ - الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٣٨ .

٥٣ - غاية المرام في علم الكلام : ص ١٦٦ .

والثالث : ان النظر المبدى « بالي » لا يجوز في كلام العرب ان يراد به الا نظر العين ، فبطل ما قالوا (٢٦) .

ب - الاعتراض الثاني : ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه وإنما سألها قومه ، وسألوه ان يسألها لهم .

والجواب على هذا - كما يقول الباقلاني - ان موسى لو كان يعتقد استحالة جواز الرؤية ، لكان قد انكر عليهم ذلك اشد الانكار ، وجهلهم بذلك غاية الجهل ، ولم يساعدهم على ذلك ولا يسأل ما جهلهم عليه ، كما فعل عندما قالوا : « يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال أنكم قوم تجهلون » (٢٧) .

ولم يسأل ربه ان يجعل لهم الها ، لأنه عليه السلام علم استحالة ذلك عليه سبحانه وتعالى .

وكذلك فإنه عدول عن الظاهر الى غيره بغير دليل ، لأنه قال : « ارني انظر إليك » فلا يحمل ارني انظر على « أر قومي ينظروا إليك » فبطل قولهم (٢٨) .

ج - الاعتراض الثالث : اذا كانت الآية تدل على جواز الرؤية على رأيكم فما معنى قوله تعالى بعد ذلك : « لن تراني » إلا يدل ذلك على استحالة الرؤية ؟ .

وأجابهم الباقلاني بأن المراد من قوله : « لن تراني » نفى الرؤية عند السؤال لا استحالة الرؤية ، ولو اراد استحالة الرؤية لقال :

٢٦ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٧٢ نشرة المكارشي .

٢٧ - الأعراف : ١٣٨ .

٢٨ - الانصاف للباقلاني : ص ١٧٨ .

فرد عنهم الباقلاني بأن الله قد تمدح بقوله : « وهو يدرك
 الابصار » ولم يمتدح باستحالة ادراكه بالابصار ، لأن الطغوم
 والروائح ، واكثر الاعراض لا يجوز عندكم ان ترى بالابصار ،
 وليست ممدوحة بذلك .

وقد يقول المعتزلة : ان الله تعالى قد تمدح بمجموع الامرين ،
 أي : بأنه يدرك الابصار ، وأن الابصار لا تدركه .

فيجيبهم الباقلاني بأن هذا باطل ، لأن الوصفين اللذين يتمدح
 بهما الله لا بد أن يكون في كل واحد منهما مدح بمجرد ، نحو
 قوله : أنه عزيز حكيم (٥٦) وعليم قدير (٥٧) وكل واحد من
 الوصفين مدح في نفسه ، تجرد أو انضم الى غيره ، ولما لم يكن
 كون الممدوح غير مدرك بالبصر مدركا له عندنا وعندكم بطل ما
 قلتم لأن اكثر الموجودات عندكم لا يجوز ان يدرك بالابصار ،
 وكل الممدومات عندنا وعندكم لا يدرك بالابصار ، وليست بذلك
 ممدوحات .

الا يرى أنه لو قال عز وجل : « اني عالم معلوم » وموجد
 موجود « لكان متمدحا بقوله : « اني عالم موجد » ولم يكن متمدحا
 بما انضم اليه من كونه معلوما وموجودا ، اذا شاركه عندنا
 وعندكم في هذين الوصفين ما ليس بممدوح بهما ، فكذلك المدح
 في قوله : « وهو يدرك الابصار » دون قوله « لا تدركه الابصار » .
 واذا عارضوا جواب الباقلاني هذا بأن الله سبحانه قد تمدح

٥٦ - الانفال : ٨ .

٥٧ - النحل : ٧٠ .

بقوله : « لا تأخذ سنة ولا نوم » (٥٨) وبقوله : « ما اتخذ الله من ولد » (٥٩) مع أن جميع الاعراض والموت تشترك معاً في هذه الأوصاف ، أجابهم الباقلاني بأن المراد بذلك نفي جميع الاعراض وأمارات الحدوث عنه ، وليس المراد نفي السنة والنوم أو عدم اتخاذه ولداً ، فقط ، وإن هذه الاعراض تجوز على غيره من الأحياء ، ولا شك أن كل حي يمتنع عليه ذلك فإنه ممدوح به (٦٠) .

ثم ذكر الباقلاني أن المعتزلة لا يصح لهم الاحتجاج بهذه الآية ، لأنهم يرون أن الله تعالى عندما نفى عن نفسه أن تدركه الابصار ، اثبت لنفسه ادراك الابصار ، بينما رؤسناؤهم من معتزلة البصرة ، وبغداد على خلاف ذلك ، فإن البصريين منهم يقولون أن الله لا يزي الابصار لأن الابصار لا يمكن ادراكها ، وأما البغداديون فيعتقدون أن الله لا يرى شيئاً البته ، فيفسرون « وهو يدرك الابصار » بأنه يعلم الابصار ، فيجب على هذا التفسير أن يكون معنى قوله « لا تدركه الابصار » لا تعلمه الابصار ، فعندئذ يكون قد نفى الباري سبحانه علمنا به ، وهذا باطل (٦١) .

ثم بين الباقلاني عدة مغان لهذه الآية التي احتج بها المعتزلة على مذهبهم :

أ - إن الله سبحانه وتعالى قال : « لا تدركه الابصار » ولم يقل لا

٥٨ - البقرة : ٢٥٥ .

٥٩ - المؤمنون : ٩١ .

٦٠ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٦٧-٢٦٨ نشرة الكارثي .

٦١ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٧٠ .

تراه الابصار ، والادراك بمعنى يزيد على الرؤية ، لأن الادراك :
 الاحاطة بالشيء من جميع الجهات ، والله تعالى لا يوصف
 بالجهات ولا أنه في جهة ، فجاز أن يرى وان لم يدرك ، وهذا كما
 قال تعالى : في قصة فرعون : « حتى اذا ادركه الفرق » (٦٢) يعنى
 أحاط به من جميع جوانبه فكذلك المؤمن يوصف بأنه يرى ربه
 ولا يدركه بالاحاطة ، وهذا كما نقول : انا نعلم ربنا ، ولا نقول
 انا نحيط بربنا ، فكما كانت الاحاطة بمعنى يزيد على العلم كذلك
 الادراك بمعنى يزيد على الرؤية ، وذلك لكي نوفق ونجمع بين
 قوله تعالى : « فاعلم انه لا اله الا الله » (٦٣) وبين قوله : ولا
 يحيطون به علما (٦٤) وكذلك بين قوله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة
 الى ربها ناظرة (٦٥) وبين قوله : « لا تدركه الابصار »
 فنقول : ان الله سبحانه معلوم ولا يحاط به ، ومرئي ولا يدرك .
 ب - أو نقول أن معنى الآية : لا تدركه الابصار في الدنيا ، وان جاز
 ان تدركه في الآخرة .

ج - أو ان معنى لا تدركه الابصار ، ابصار الكفار ، دون المؤمنين ،
 ليجمع بين قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ،
 وبين قوله تعالى : « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (٦٦) لأن
 الحجاب لما كان للكفار دون المؤمنين ، كذلك الرؤية للمؤمنين

٦٢ - يونس : ٩٠ .

٦٣ - محمد : ١٩ .

٦٤ - طه : ١١٠ .

٦٥ - القيامة : ٢٢ .

٦٦ - سورة المطففين : ١٥ .

دون الكفار .

د - أو أن ابصار الخلق لا تدركه في الدنيا والآخرة ، لأن هذه الابصار فانية ، فيحدث الله لهم بصرا غير هذا البصر ، ويكون باقيا غير فان فيرى الباقي الباقي .

هـ - وكذلك يجوز ان يحمل قوله تعالى : « لا تدركه الابصار » على أنها لا تدركه في جهة ، ولا تدركه جسما ، ولا صورة ، ولا متحيزا ، ولا حالا في شيء ، وهو يدرك الابصار على جميع هذه الصفات ، فتكون الآية ردا على النصارى وأهل التشبيه « ومن يقول بالجهة ، والحيز وغير ذلك مما لا يليق به سبحانه (٦٧) .

٢ - قل تعالى : يسألك اهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك ، فقالوا : ارنا الله جهرة (٦٨) . استدلل المعتزلة بهذه الآية على استحالة رؤية الله تعالى :

فقالوا : ان الله تعالى اكبر سؤال قوم موسى ان يروا الله ، وانكر عليهم هذا السؤال ، ولا شك ان ذلك يدل على استحالة رؤيته . اجابهم الباقلاني بأن الله تعالى لم ينكر مسألة اخلاف بني اسرائيل ان ينزل عليهم كتابا من السماء ، ومسألة اسلافهم ان يروا الله جهرة لاستحالة ذلك ، وانما انكره لانهم سألوا ذلك عن طريق العناد لموسى ، ومحمد صلى الله عليهما ، والشك في ثبوتهما والتقدم بين ايديهما ، والامتناع من فعل ما أوجب عليهما من

٦٧ - الانصاف للباقلاني : ص ١٨٣-١٨٤ .

٦٨ - النساء : ١٥٣ .

الايمان بالله عز وجل ، حتى يفعل ما يؤثرونه ، فانكر الله ذلك عليهم ، كما انكر سؤال قريش لما قالوا : لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب . أو ترقى في السماء ، ولن نؤمن لرقيك (٦٩) .

وكل ذلك جائز غير مستحيل ، لكن انكره عليهم ، لأنه كان على وجه الاستخفاف بالرسول ، والتمرد عليهم ، لا على طلبه زيادة العلم (٧٠) .

٣ - ومن الأدلة السمعية التي يحتج بها المعتزلة على نفي الرؤية ما روى عن عائشة رضي الله عنها عندما قال لها ابن اختها ابن الزبير : يا اماه : هل رأى محمد ربه ؟ فقالت : يا ابن اختي لقد وقف شعر بدني ، والله تعالى يقول : « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا ، فيوحى بآذنه ما يشاء » (٧١) .

قالوا : وجه الدلالة في هذا الخبر على استحالة الرؤية هو أن عائشة رضي الله عنها ، اكبرت ذلك ، ونفت الرؤية عن الله تعالى ، فدل ذلك على انها مستحيلة في حقه سبحانه وتعالى .

والجواب عن هذا - كما يقول الباقلاني - من اوجه :

١ - الوجه الاول : أن ابن عباس رضي الله عنه ، وغيره من الصحابة قد صرحوا بأن محمدا رأى ربه ليلة اسرى به بعيني رأسه ، ولو

٦٩ - الاسراء : ٩٠ .

٧٠ - التمهيد للباقلاني : ص ٢٧٣ والانصاف : ص ١٨٥ .

٧١ - الشورى : ٥١ .

كان ذلك مستحيلا لم يقع الخلاف فيه بين الصحابة ، كما لم يقع بينهم الخلاف في ما هو مستحيل على الله تعالى من الولد ، والزوجة والشريك ، ونحو ذلك ، فما وقع بينهم الخلاف في ذلك ، وانقرض عصرهم على ذلك ، دل على أن الرؤية جائزة غير مستحيلة .

ب - الوجه الثاني : أن عائشة رضي الله عنها إنما خالفت فيما رأى به محمد ربه ، فعندها رآه بالقلب دون العين ، وعند غيرها من الصحابة رآه بالقلب والعين معا ، فقد وقع الاجتماع منهم على جواز الرؤية عليه تعالى : وإنما اختلفوا فيما به رآه لا أصل جواز الرؤية عليه .

ثم يقول الباقلاني : أن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم رؤيصة حقيقة لا مجازية ، سواء كانت بالعين أو بالقلب ، بخلاف الواحد منا فإن رؤيته بالقلب قد تكون حقيقية ، وقد تكون تخيلا ، وأما الانبياء فإن رؤيتهم حقيقة بالقلب والعين .

ج - الوجه الثالث : أن عائشة رضي الله عنها إنما انكرت رؤية الباري عز وجل بأبصار العيون في دار الدنيا ، لا على الإطلاق ولهذا روي عن أبيها ، وعنها ، وعن جمع من الصحابة رضي الله عنهم ، أنهم فسروا قوله تعالى : للذين أحسنوا الحسنى وزيادة (٧٢) وقالوا : الزيادة النظر الى الله تعالى في الجنة ، وقد روي هذا مرفوعا عن الرسول صلى الله عليه وسلم (٧٣) .

٧٢ - يونس : ٢٦ .

٧٣ - الانصاف للباقلاني : ص ١٨٥-١٨٦ .

لقد كان للمعتزلة بجانب الشبه السمعية التي تمسكوا بها شبه عقلية

استحال عليه جميع هذه الوجوه بطل أن يكون مرثيا .

١ - أنهم قالوا لو جاز عليه سبحانه الرؤية بالابصار لوجب أن يكون

جسما ، أو جوهرًا ، أو عرضا ، أو محدودا ، أو حالا في مكان ،

أو مقابلا ، أو خلفا ، أو عن يمين ، أو عن شمال ، أو يكون من

جنس المرثيات ، لأننا لم نعقل مرثيا بالبصر الا كذلك ، فلما

استحال عليه جميع هذه الوجوه بطل أن يكون مرثيا .

ولكن الباقلاني يرى ان هذه الحجة تؤدي الى ابطال السربوية

أصلا ، أو تؤدي الى ايجاب كون ربنا تعالى يشبه المخلوقات لأن من

انكر الصانع القديم يقول لنا : لو كان لنا صانع لوجب ان يكون

جسما . أو جوهرًا ، أو عرضا ، أو ذا علة وطبع وآلة ، وغير ذلك

لأننا لم نعقل صناعا الا على هذه الاوصاف ، وانتم تنفون عنه جميع

هذه الاوصاف ، فبطل أن يكون ثم صانع ، وكذلك تستلزم هذه

الحجة نفي العلم ، والحياة عنه ، لأن العالم والحي ، لا يعقل الا

جسما ، وجوهرًا ، أو عرضا ، أو ذا علة ، أو فكر أو رؤية ، أو

غير ذلك ، وقد وقع الاجماع منا ومنكم على أنه عالم وأنه حي ، وأنه

معلوم بالقلب ، وأنه موجود ، ولما لم يكن كونه حيا علما موجودا

يستلزم ان يكون جسما ، ولا جوهرًا ، ولا عرضا الخ فكذلك لا

يستحيل ان يكون مرثيا ، وليس ذا جسم ولا جوهر ولا عرض (٧٤)

ومعنى هذا ان الباقلاني يرى انه لا ينبغي قياس الغائب على

الشاهد في كل الاحوال ، لأن هذا القياس لو استخدم في جميع
الاحوال لادى ذلك الى انكار الذات لالهية .

في الواقع ان قياس الغائب على الشاهد استخدمه المتكلمون جميعا
ومنهم الاشاعرة ، الا ان الاشاعرة لم يستعملوه الا في الاثبات ،
كاثبات الصفات الكمالية لله سبحانه وتعالى ، وأن غيرهم قد
لجأوا اليه كثيرا في النفي ، أي نفي ما اثبتته الشرع له تعالى .
وعلى كل فان الباقلاني قد وضع خصومه هنا بين امرين :

أما ان يتمسكوا بشبهتهم واعتراضهم فيلزمهم القول بمحالات
كثيرة في حق الله سبحانه ، كأن يكون جسما أو جوهرًا ، أو عرضا
أو حالا في مكان ، ماذا هو يقولون بأنه حي عالم ، قادر قياسا على
الماا عترضوا به ، لأنهم لا يعقلون حيا عالما قادرا الا كذلك ، وبذلك
يتركون التوحيد والتنزيه ، واما أن يرفضوا هذه الالزامات
محافضة على مبدئهم في التنزيه وعندئذ تسقط شبهتهم من تلقاء
نفسها .

٢ - واعتراضوا فقالوا : لو كان الباري عز وجل مرئيا ، أو تجوز عليه
الرؤية لرأيناه الساعة ، لأن الموانع من الرؤية يستحيل وصفه
بها ، فلا يوصف بالدقة والرقّة ، والحجاب ، والبعد ، وغير ذلك
من موانع الرؤية .

فلو جاز أن يكون مرئيا لرأيناه الساعة ، لانبهت هذه الموانع في
حقه .

ويجيب الباقلاني بأن ما ذكرتم لا يمنع من الرؤية ، لأن الملائكة
فيهم من الدقة ، واللطافة ما ليس في غيرهم ، وبعضهم يرى بعضا ،

والميت يراهم عند النزاع ، والرسول كان يرى جبريل عليه السلام ، فبطل ان تكون الدقة ، والبرقة ، واللطافة ، مانعة من الرؤية ، وكذلك البعد لا يمنع الرؤية ، لأن السماء أبعد الأشياء منا ، ونحن نراها ، ونرى أبعد الكواكب فيها ، ولم يمنعنا بعدها من رؤيتها . وكذلك الحجاب لا يمنع من الرؤية ، لأن الله تعالى يرى ما تحت التحت ودونه ألف حجاب عند الخلق ، وكذلك الهدند يري الماء من تحت الأرض ، ودونه حجاب وحجاب ، فبطل أن يكون جميع ما ذكرتم هو المانع من الرؤية .

واذا لم تكن هذه الامور هي المانعة من الرؤية ، فما المانع من رؤيته تعالى الساعة ؟

يقول الباقلاني : ان المانع هو ما خلقه الله في ابصارنا من قلة الادراك لبعض المراتب دون بعض ، فاذا خلق فينا ادراكا رأينا مرثيا لم نكن نراه من قبل ، ألا يرى أن الواحد منا لا يرى اليوم ملك الموت اذا نزل بأخيه وأبيه ، ويراه اذا نزل به ، وليس ذلك الا لأنه لم يخلق الله في بصره ادراكا له عند موت غيره وخلق في بصره ادراكا له عند موته .

وكذلك الفرس ، والهر ، وكثير من الحيوان يرون الصورة والشخص في ظلام الليل وسواده ، ونحن لا نرى ذلك ، وما ذلك الا لأن الله تعالى خلق في بصرها ادراكا حتى رأت ، ولم يخلق في ابصارنا ادراكا حتى نرى .

فكذلك لم يخلق في ابصارنا ادراكا له في الدنيا حتى نراه ، ويخلق لنا ان شاء الله تعالى في جنته ادراكا حتى نراه ، كما وعدنا ووعدهم

وهنا يعود المعتزلة فيقولون : إذا كان الأمر كذلك ، فيجوز أن يخلق الله لكم ادراكا ترون به ذرة ، ويخلق فيكم عدم ادراك فيل

الى جنبها •

وهذا لا شك جائز في قدرته تعالى - كما يقول الباقلاني - ولهذا كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خلفه في الصلاة لما عرضت عليه الجنة والنار ، ونظر الى كل واحدة منهما في عرض الحائط ، وهما من أعظم المخلوقات ، واصحابه كانوا يدركون الذرة على ثوبه صلى الله عليه وسلم ، ولون ثوبه مع صغر ذلك ، ولم يدركوا ما ادرك ، ولم يروا ما رأى •

ولا يقدح في هذا انكار من انكر من المعتزلة ، ان الجنة والنار لم تتخلقا بعد لأن الكل منهم معترف بأن الرسول عليه السلام قد رأى في هذه الحالة شيئا من الجنة ، والنار : أو ما هو على صورهما •
فاختص الرسول عليه السلام اذن برؤية ما لم يره اصحابه ، وان كانوا يرون الذرة لو دبت على قميصه صلى الله عليه وسلم ، فكذلك يجوز أن يخلق الله في بصرنا ادراك الذرة الصغيرة ، ويخلق فيسه مانعا من ادراك الفيل الكبير ، والله على كل شيء قدير (٧٦) •

٣ - واحتجوا فقالوا : لو جاز ان يكون مرئيا لجاز ان يقال : يرى كله أو بعضه •

ويجيب الباقلاني على ذلك بأن هذا محال من القول ، لأن اطلاق

٧٥ - الانصاف للباقلاني : ص ١٨٨ •

٧٦ - الانصاف للباقلاني : ص ١٨٩ •

الكل والبعض انما يجوز على من كان ذا كل او بعض ، والله تعالى منزّه عن الوصف بالكل والبعض ، وهذا بمنزلة قائل يقول لنا لو كان معلوما لجاز أن نقول : نعلم كله أو بعضه ، فنقول لا نقول نعلم كلا ولا بعضا ، بل نقول : نعلم واحدا احدا ، فردا صمدا ، ليس كمثله شيء ، فكذلك نقول : نرى واحدا احدا فردا صمدا ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .

٤ - ثم اعترضوا فقالوا : لو كان اهل الجنة يرون ربهم تعالى ، ثم لا يرونه لكانت احوالهم قد تناقضت ، وعادت من منزلة اعظم الى منزلة أدون ، والتناقض في احوال اهل الجنة وغير جائز ، فالرؤية اذن غير جائزة .

فأجابهم الباقلاني بأن الامر ليس كما تتصورون ، لأن تناقض الاحوال أن يريد المرؤ حالة عالية ، فيبقى في حالة ناقصة ، أو يريد ملاذ ، فلا يصل اليها ، عالية كانت أو دون ذلك ، فأهل الجنة - بحمد الله - قد تكاملت حالتهم فهم اذا شاؤا رأوا ربهم ، واذا شاؤا اشتغلوا بملاذهم ، ولا يكون ذلك نقصا في احوالهم .

وعلى كل فان هذا يلزمكم انتم دوننا ، لأننا نحن نقول : هم لا يشاؤون الا ما شاء الله لهم ، فهم به وله في كل احوالهم ، فاذا شاء لهم الرؤية شاؤوها وتلذذوا بها ، واذا شاء لهم الخلوة شاؤوها وتلذذوا بها ، ولا نقص عليهم في ذلك .

واخيرا يقول الباقلاني : فان قيل : اذا كان مرثيا ، فخبرونا ما

هو ؟

قيل لهم : اذ اردتم بقولكم : ما هو ؟ أي ما صورته ، وجنسه ،

وطوله وعرضه الى غير ذلك ، مما لا يجوز عليه ، فليس بنبي صورة
ولا جنس ولا طول ، ولا عرض ، وأنه لا يشبه خلقه ولا يشبهونه ، وان
أردتم بقولكم : ما هو ؟ اسمه ؟ فاسمه : الله الرحمن ، الرحيم ،
الحي ، الق يوم ، وان اردتم بقولكم : ما هو صنعه ؟ فصنعه العدل
والاحسان ، والانعام والسموات والأرض ، وجميع ما بينهما ، وان اردتم
بقولكم ما هو : ما الدلالة على وجوده ؟ فالدلالة على وجوده جميع ما نراه
ونشاهده من محكم فعله وعجيب تدبيره (٧٧) .

وهكذا بعد ان عرضنا رأي الباقلاني في رؤية الله تعالى ، ظهر لنا
أن رؤيته لا تستلزم أن يكون جسما أو عرضا ، أو ذا صورة ، أو في
جهة ، أو أن يكون في مقابلة الرائي الى غير ذلك من الشرائط التي يرى
المعتزلة ان الرؤية لا تتحقق بدونها ، فان الاشاعرة يرون ان هذه
الشرائط اسباب عادية ، فيجوز الابصار بدونها في الدنيا ، حتى أنهم
جوزوا أن يرى أعمى الصن بقة الاندلس ، وجوزوا رؤية كل موجود
حتى الاصوات والطعوم والروائح (٧٨) .

وقد ذهب بعض الباحثين الى ان الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في
هذه المسألة لفظي ، لأن الاشاعرة نفوا عن الرؤية جميع لوازمها ما عدا
الاكتشاف التام والمعتزلة انما ينكرون لوازم هذه الرؤية المألوفة في
الشاهد ، ولا ينكرون ان يكون هناك ادراك متعال عن الادراكات (٧٩) .

٧٧ - الانصاف للباقلاني : ص ١٩١ - ١٩٢ .

٧٨ - شرح العقائد العضدية للدواني : ج ٢ ص ١٦٧ .

٧٩ - حاشية محمد عبده على شرح العقائد العضدية للدواني : ص ١٧ .

والقول المفيد للشيخ محمد بخيت : ص ٤٦ .

واني أرى أن محاولة إزالة الخلاف بين الفرق الإسلامية ، بقدر
الأمكان ، أمر يستحسن أن يسعى إليه الباحثون ، إلا أنني لم أجده في
هذه المسألة ما يدل على أن المعتزلة يقولون بجواز الرؤية ، بمعنى
حصول الانكشاف التام بحاسة البصر ، من غير تحقق لوازمها المادية
كالجهة ، والمسافة ، والمقابلة ، واتصال الشعاع ، وغير ذلك بالمعنى الذي
ذهب إليه الإشاعرة ، بل وجدنا المعتزلة بعكس ذلك ، يرون أن الرؤية
لا يمكن أن تتحقق إلا بهذه اللوازم ، فلذلك نفوا الرؤية ، ثم أخذوا
يؤلون الآيات القرآنية التي تدل على الرؤية ، وأما الأحاديث النبوية ،
فأما كانوا ينكرونها ، ويطعنون في إسانيدها ، أو كانوا يفسرونها تفسيراً
يتفق مع مذهبهم في أن المراد برؤية المؤمنين لله تعالى في الجنة هو حصول
العلم الضروري لهم ، فإن علمهم بالله سبحانه في الدنيا علم استدلالي ،
وأما في الآخرة فيحصل لهم علم ضروري بوجوده .

ف هناك اذن فرق شاسع بين مراد الفريقين .

وعلى كل فإن الإشاعرة قد وافقوا السلف في اثبات الرؤية إلا أنهم
لم يكتفوا كما اكتفى السلف بالإيمان بها من غير بحث في كقييتها . .

بل بحثوا في طبيعة الرؤية ، وكقييتها ، وأقاموا البراهين العقلية ،
- مخالفين بذلك منهج السلف - ولكنهم معذورون في ذلك ، لأنهم
كانوا مضطرين لذلك ، حتى يردوا على خصومهم النافين للرؤية ، وهم
المعتزلة الذين جروا على القواعد العقلية الصرفة ، فحادوا عن
ظواهر الكتاب والسنة ، وأما الإشاعرة فانهم وأن لم يبتعدوا عن التمسك
بظواهر الكتاب والسنة ، إلا أن مذهب السلف - وهو التفويض - أولى

في الإلهي وهو أن نؤمن بالرؤية في دار القرار للمؤمنين ، ونؤمن بأن الله تعالى ليس كمثله شيء ، ولا نتحدث ما وراء ذلك ، وليس علينا أن نعرف كيفية الرؤية ما دامت متعلقة بذات الواجب الذي ليس كمثله شيء .
هذا وبانتهاج حديثنا عن رؤية الله تعالى نكون قد انتهينا من الحديث عن الجانب الإلهي بجميع جوانبه .

فليكن ذلك أيضا خاتمة المطاف في رسالتنا عن شخصية الباقلائي وآرائه الكلامية .

« خاتمة البحث »

بعد ان وصلنا الى نهاية هذا البحث الذي عرضنا فيه شخصية الباقلاني وأهم آرائه الكلامية ، لا بد لنا من وقفة ختامية نستعرض فيها مكانة الباقلاني في المدرسة الاشعرية ، ونستخلص كذلك أهم النتائج التي توصلنا اليها من خلال الدراسة ، والمقارنة ، ومن خلال معاشتنا للباقلاني ، وآرائه في مختلف مواضيع علم الكلام .

فنقول : ان الباقلاني يعد - حقيقة - من أهم الشخصيات التي اسهمت في بناء المذهب الاشعري ، وتطويره ، ذلك أنه لم يكون متابعاً للاشعري يقتفي اثره في كل شيء ، بل وجد ان المذهب بحاجة الى تأصيله ، وتدعيمه ، فقال بجهد مشكور في هذه الناحية ، وكان له اثر بارز في تطوير المذهب .

ويمكن ان نبرز آثاره فيما يلي :

١ - في الجانب المنهجي :

لا يستطيع الباحث ان ينكر أن اكبر اثر للباقلاني في تطوير المذهب الاشعري كان في هذا الجانب ، وذلك يتضح في النقاط التالية :-

أ - وضع المبادئ التي لا بد منها لاثبات حدوث العالم ، والوصول منه الى معرفة محدثه وهو الهاري عز وجل ، فتحدث عن العلم ، وانواعه ، ومداركه ، وتحدث عن الاستدلال وانواعه ، وطرقه ، وغير ذلك من المناحي المتعلقة

بنقد المعرفة في إيماننا .

ولعل هذه المقدمة التي ذكر فيها الباقلاني نظريته في المعرفة ،
أول مقدمة وافية منظمة معروفة لنا من نوعها - كما يقول
محققا كتاب التمهيد - (١) وذلك لأن كتابات المتقدمين من
علماء الكلام في المعارف ، وفي أنواعها ، وأحكامها لم تصل
إلينا ، وليس عندنا منها سوى مقتبسات أو جمل قليلة
لا تغني في معرفة آرائهم كثيرا ، وفي هذه المقدمة على
اختصارها آراء تشبه آراء الفلاسفة بين قدماء ومحدثين .

ب - وضع المقدمات التي تبني عليها الأدلة ، وذلك مثل إثبات
الجوهر الفرد ، والخلاء ، وإن العرض لا يقوم بالعرض ،
وأنه لا يبقى زمانين ، وأمثال ذلك مما نتوقف عليه الأدلة
والانظار وقد كان لهذا أثر كبير في إثبات حدوث العالم .
والباقلاني إن لم يكن أول من قال بنظرية الجوهر الفرد ،
فانه أول من أقحم هذه النظرية وغيرها من الموضوعات
الطبيعية في المذهب الأشعري .

ج - تسلسل طبيعي بين أفكاره ، وآرائه ، فمثلا لا نجد فجوة
أو نشازا بين منهجه الكلامي الذي وضعه ، وبين آرائه
الكلامية .

بل ترى انسجاما وتوافقا كاملين بينهما ، فإذا رجعنا إلى
كتاب التمهيد ، نجد أنه استهل بالحديث عن المعرفة ،

أو المبادئ التي تجب معرفتها ، فأشار إلى حقيقة العلم ،
والفرق بين العلم القديم والعلم الحادث ثم قسم العلم -
الحادث إلى ضروري واستدلالي ، ثم تناول (أنواع كل
منهما ، وطرقه بالشرح والتوضيح ثم أشار إلى أقسام
المعلومات من معلوم موجود ، ومعلوم معدوم ثم ميز بين
الموجود القديم ، والموجود الحادث ، ثم قسم الموجودات
الحادثة إلى جسم مؤلف ، وجوهر فرد ، وعرض

ثم بين أحكام كل من الجوهر والعرض ، وهو يهدف من
ذلك كله إلى إثبات حدوث العالم ، ثم انتقل إلى إثبات وجود
الصانع وذكر صفاته ، وبعد هذا بين أن الله سبحانه لم
يصنع العالم لغرض ، ولا لعل ، بل صنعه بمحض اختياره
وارادته . وهنا يجد الباقلاني أن الوضع مناسب للرد على
الطبايعيين ، الذين يرون أن للأجسام أفعالا تصدر عنها
طبع ذاتي فيها ، فيرد عليهم ، ويفند مزاعمهم ، ويعرض
في خلال ذلك نظريته في القول بالعادة ، وانكار التلازم
المحتمي بين العلة والمعلول ، ثم ينتقل للرد على أصحاب
الديانات الأخرى من المجوس القائلين بالتثنية ، والنصارى
المعتقدين بالتثليث والاتحاد ، ثم بعد ذلك ينتقل إلى الفرق
الاسلامية المخالفة ، فيرد على المعتزلة ، والمجسمة ، وغيرهم ،
وهكذا نجد تناسقا كاملا بين جميع آرائه الكلامية ، يشهد
بعضها بعضا في ترابط محكم ، واستدلال قوي .

والميت يراهم عند النزع ، والرسول كان يرى جبريل عليه السلام ، فبطل ان تكون الدقة ، والرقعة ، واللطافة ، مانعة من الرؤية ، وكذلك البعد لا يمنع الرؤية ، لأن السماء أبعد الأشياء منا ، ونحن نراها ، ونرى أبعد الكواكب فيها ، ولم يمنعنا بعدها من رؤيتها . وكذلك الحجاب لا يمنع من الرؤية ، لأن الله تعالى يرى ما تحت التحت ودونه ألف حجاب عند الخلق ، وكذلك الهدمد يرى الماء من تحت الأرض ، ودونه حجاب وحجاب ، فبطل أن يكون جميع ما ذكرتم هو المانع من الرؤية .

واذا لم تكن هذه الأمور هي المانعة من الرؤية ، فما المانع من رؤيته تعالى الساعة ؟

يقول الباقلاني : أن المانع هو ما خلقه الله في أبصارنا من قلة الإدراك لبعض المراتبات دون بعض ، فإذا خلق فينا إدراكا رأينا مرئيا لم نكن نراه من قبل ، ألا يرى أن الواحد منا لا يرى اليوم منك الموت إذا نزل بأخيه وأبيه ، ويراه إذا نزل به ، وليس ذلك إلا لأنه لم يخلق الله في بصره إدراكا له عند موت غيره وخلق في بصره إدراكا له عند موته .

وكذلك الفرس ، والهر ، وكثير من الحيوان يرون الصورة والشخص في ظلام الليل وسواده ، ونحن لا نرى ذلك ، وما ذلك إلا لأن الله تعالى خلق في بصرها إدراكا حتى رأت ، ولم يخلق في أبصارنا إدراكا حتى نرى .

فكذلك لم يخلق في أبصارنا إدراكا له في الدنيا حتى نراه ، ويخلق لنا أن شاء الله تعالى في جنته إدراكا حتى نراه ، كما وعدنا ووعد

الحق (٧٥) •

وهنا يعود المعتزلة فيقولون : إذا كان الأمر كذلك ، فيجوز أن يخلق الله لكم ادراكا ترون به ذرة ، ويخلق فيكم عدم ادراك فيل

الى جنبها •

وهنا لا شك جائز في قدرته تعالى - كما يقول الباقلاني - ولهذا كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خلفه في الصلاة لما عرضت عليه الجنة والنار ، ونظر الى كل واحدة منهما في عرض الحائط ، وهما من أعظم المخلوقات ، واصحابه كانوا يدركون الذرة على ثوبه صلى الله عليه وسلم ، ولون ثوبه مع صغر ذلك ، ولم يدركوا ما ادرك ، ولم يروا ما رأى •

ولا يقدح في هذا انكار من انكر من المعتزلة ، ان الجنة والنار لم تتخلقا بعد لأن الكل منهم معترف بأن الرسول عليه السلام قد رأى في هذه الحالة شيئا من الجنة ، والنار ، أو ما هو على صورهما •
فاختص الرسول عليه السلام اذن برؤية ما لم يره اصحابه ، وان كانوا يرون الذرة لو دبت على قميصه صلى الله عليه وسلم ، فكذلك يجوز أن يخلق الله في بصرنا ادراك الذرة الصغيرة ، ويخلق فيه مانعا من ادراك الفيل الكبير ، والله على كل شيء قدير (٧٦) •

٣ - واحتجوا فقالوا : لو جاز ان يكون مرئيا لجاز ان يقال : يرى كله أو بعضه •

ويجيب الباقلاني على ذلك بأن هذا محال من القول ، لأن اطلاق

٧٥ - الانصاف للباقلاني : ص ١٨٨ •

٧٦ - الانصاف للباقلاني : ص ١٨٩ •

والاستيعاب العميق ، لا يجده عند الأشعري •
وبجانب ذلك نجد مسائل خالف فيها الباقلاني الأشعري ونذكر
منها ما يلي :

١ - ذهب الأشعري الى أن أول واجب على المكلف معرفة الله تعالى ،
اذ هو أصل المعارف الدينية ، وعليه يتفرع وجوب كل واجب من
الواجبات الشرعية •
وذهب جمهور المعتزلة ، والاستاذ أبو إسحاق الإسفراييني الى أن
أول واجب هو النظر في معرفة الله ، لأنه واجب اتفاقاً ، وهو
قبلها •

الا إن الباقلاني ذهب الى أن أول واجب على المكلف ، هو القصد
الى النظر ، لأن النظر فعل اختياري مسبق بالقصد المتقدم على
أول اجزائه ، واتفق معه ابن فورك ، وأمام الحرمين في ذلك (٣) •

٢ - قوله بفكرة الأحوال ، وقد رجحنا فيما سبق أن قوله بالأحوال ،
هو رأيه الأخير ، وإن الأحوال عنده تختلف عن فكرة الأحوال عند
أبي هاشم ، من حيث القاعدة التي سار عليها ، والغرض الذي
استهدفه ، وعلى أي حال ، فإنه خالف في ذلك شيخ مذهبه أبي
الحسن الأشعري •

٣ - البقاء : اثبتته الشيخ الأشعري ، واتباعه ، صفة وجودية زائدة
على الذات •

وخالف في ذلك الباقلاني ، ونفى أن يكون البقاء صفة موجودة

٣ - انظر : المواقف للإيجي : ج ١ ص ١٥٦ • والشامل لامام الحرمين
ج ١ ص ١٢٠ •

زائدة على الذات ، وتبعه في ذلك امام الحرمين ، والرازي والامدي وغيرهم (٤) .

٤ - بعض الصفات الخبرية ، كالاستواء على العرش ، والوجه والعين ، وغير ذلك اثبتها الشيخ الاشعري صفات زائدة على الذات ، مع القطع بتنزيه الله سبحانه عن مماثلة الخلق ، وتفويض علم ذلك الى الله تعالى .
وأما الباقلاني فقد صرفها عن معانيها الظاهرة الى معان تليق بذاته تعالى .

٥ - ذهب الاشعري الى ان أسماء الله تعالى توقيفية لا يجوز اطلاق ما لم يرد به اذن من الشرع على الله تعالى ، سواء كان ذلك الاطلاق بطريق الوصف أو الاسمية .
وأما الباقلاني فقد جوز اطلاق كل لفظ دال على معنى ثابت لله تعالى ، اذا لم يكن موهما بما لا يليق ، سواء كان ذلك على طريق الوصفية ، أو الاسمية (٥) .

٦ - خالف الباقلاني ابا الحسن الاشعري ، في القدرة الحادثة للعبد وفي الارادة الجزئية له .

هذه المسألة التي اختلف فيها الباقلاني مع الاشعري هي المعروفة بمسألة الجبر والاختيار ، وإن لم اعقد لها فصلاً خاصاً في بحثي هذا مخافة التطويل ، الا انني أرى من المناسب أن أشير إليها هنا

٤ - انظر : الارشاد : ص ٧٨ والمحصل : ص ١٣٦ وغاية المرام في علم الكلام : ص ١٣٦ والمواقف : ج ٣ ص ٨٩٣ .
٥ - لوامع البينات للرازي : ص ٣٦ .

بإيجاز فاقول : ذهب الأشعري الى أن قدرة العبد لا تأثير لها في
ابتداء الفعل لا في أصله ، ولا في وصفه ، لأن قدرة العبد ، وإرادته
مخلوقتان لله تعالى عنده ، لعموم قوله تعالى ، الله خالق كل
شيء .

ولكن إذا كان الأشعري فرق بين الخلق ، وبين الكسب ، ونفى
عن العباد الخلق وأثبت لهم الكسب ، فما معنى الكسب عنده ؟
يجيب الأشعري بأن الكسب هو عبارة عن صرف الإرادة للفعل ،
أي تعلقها به وعند ذلك يخلق الله في العبد قدرة حادثة مؤقتة
تتعلق بذلك الفعل ، ولكنها لا تؤثر فيه ، بل يترتب عليها الفعل
في ظاهر الأمر ، وقدرة الله هي المؤثرة في الحقيقة .

لكن صرف العبد إرادته للفعل الذي سماه الأشعري كسبا ، إذا
لم يكن له تأثير بل كان مخلوقا لله تعالى في الواقع ، ومنسوبا
للعبد في الظاهر ، فما فائدة وجوده ، وهل يرفع الأشكال من
كون العبد مجبورا ؟

في الواقع أننا لا نجد إجابة مقنعة على هذا السؤال ، لذلك أصبح
كسب الأشعري مضرب الأمثال في عدم المعقولية .

ثم جاء الاستاذ أبو إسحاق الأسفرايني فادلى في هذه المسألة
بدلوه فقال : إن الأفعال واقعة بمجموع القدرتين : قدرة الله
تعالى ، وقدرة العبد لا على أن تؤثرا جميعا في أصل الفعل بمعنى
أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير ، فإذا انضمت إليها قدرة
الله تعالى ، صارت مستقلة بواسطة هذه الإعانة ، لا بمعنى أن
كلا منهما مستقلة بالتأثير حتى يلزم تواردهما على مستقلةتين على

معلول واحد ، ولكن هذا القول من الاسفرايني يستلزم تبعض
قدرة الواجب تعالى ، وهو محال .

وأما القاضي أبو بكر الباقلاني فقد حاول أن يغطي مسألة الكسب
شيئا من المعقولية ، فقال : ان الافعال واقعة بالقدرتين ، لكن
لا على أن تؤثرا في أصل الفعل ، بل على أن تؤثر القدرة القديمة
في أصل الفعل ، وتؤثر القدرة الحادثة في وصفه ، ككونه طاعة أو
معصية ، كما في لطم اليتيم تأديبا أو ايداء فان ذات اللطم بقدرته
تعالى ، وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد (٦) .

ولكن نتساءل اليسر ارادة العبد مخلوقة لله تعالى ؟

يجيب الباقلاني على ذلك ، بان في العبد ارادتين : احدهما كلية ،
والاخرى جزئية ، فالارادة الكلية صفة من شأنها ان تتعلق بكل
من طرفي الفعل والتترك على سبيل البدلية ، ولا خلاف في
مخلوقيتها لله تعالى .

وأما الارادة الجزئية فهي التي تتعلق بطرف معين من الفعل أو
التترك ، وهي صادرة من العبد باختصاصه ، وهو المسمى عنده
بالكسب ، وهذه الارادة الجزئية ليست قابلة للمخلوقية ، لأنها
ليست من الموجودات الخارجية حتى يتعلق بها الخلق ، فهي من
الامور الاعتبارية اللا موجودة ، لعدم وجودها في الخارج
واللا معدومة ، لأن لها تحققا وثبوتا بتبعية الارادة الكلية (٧) .

٦ - انظر في جميع ما تقدم : المواظف للايجي : ج ٤ ص ١١٨ وغاية المرام
في علم الكلام للاهدي : ص ٢٠٧ ، والمقاصد للتفتازاني : ج ٢
ص ٩٣ وما بعدها .

٧ - رسالة الارادة الجزئية لمولانا خالد النقشبيندي : ص ٣١ .

ومعنى ذلك : ان صرف الإرادة امر اعتياري لا وجود له الا في
الذهن ، اذ هو عبارة عن تعلق الارادة ، وهذا التعلق به الایجاد
والخلق ، فليس مخلوقا للعبد ، حتى يكون العبد خالقا لبعض
افعاله ، ويلزم من ذلك مخالفة الاجماع في أنه لا خالق الا الله ،
ولا مخلوقا لله تعالى ، حتى يكون العبد مجبورا ، بل هو كسب ،
أي أن العبد له ذلك التعلق فقط ، والله تعالى يخلق له جميع
ما يترتب عليه فاذا تعلق ارادته بالطاعة خلقها الله له واذا
تعلقت بالمعصية خلقها له .

ولا ريب في أن هذا كاف في ترتيب الثواب والعقاب ، والمدح والذم
وبهذا الشوجه من الباقلاني يندفع الاشكال الوارد على الاشعري
في هذه المسألة ، لأن الجبرية اذا نفوا عن العبد القدرة ، فقد نفى
الاشعري عن قدرته التأثير ، فلا فرق بين القدرة ، ونفي
تأثيرها .

وأخيرا ، فانني لم اقصد بإشارتي الى هذه المسألة الا لأبين اثر
الباقلاني الواضح في المذهب الاشعري ، واختلافه في بعض المسائل
مع شيخ مذهبه أبي الحسن الاشعري ، فان الاختلاف بينهما في
هذه المسألة واضح فان قدرة العبد عند الباقلاني لا تأثير لها في
اصل الفعل ، وانما تأثيرها في امرين اعتباريين وهما : الارادة
الجزئية ، ووصف الفعل بالطاعة أو المعصية ، وأما عند الشيخ
الاشعري فان القدرة لا تأثير لها اصلا لا في اصل الفعل ولا في
وصفه ، ولا في الإرادة الجزئية .

٧ - ومن أهم الموضوعات الجديدة التي نرى الباقلاني يمتاز بها ، هو

رده على الطوائف الملحدة ، والخارجة على مبادئ الاسلام
كالطبايعيين والمنجمين ، والبراهمة ، واليهود ، والتنصاري ،
والمجسة وغيرهم .

ولا شك ان الباقلاني بمزاياه العلمية هذه ، وعمق تفكيره ، وسعة
اطلاعه على جميع المذاهب ، والنحل المختلفة في عصره ، وجهاده
الدؤوب في الدفاع عن العقيدة ، كان له اثره الواضح في دعم
المذهب الاشعري وتقويته ، مما اعاد اليه سيادته على المذاهب
المنافسة ، وانتشاره بين المسلمين .

ولا نقصد بهذا القول ان نفرض من قيمة أبي الحسن الاشعري
أو نقل من مكانته ، فهذا أبعد ما يكون من تفكيرنا لأن فضل
الاشعري في قيام المذهب لا ينكر ، وحسبه أنه أول من شيد
المذهب ، ووضع الخطوط الأولى ، والاسس المميزة له ، فقد ولد
المذهب على يديه ، وكان على اتباعه ان يعملوا على دعم هذا الوليد
ونظيره ، وقد اسيم الباقلاني بدور بارز في ذلك ، فتم على
يديه كثير من هذا التطوير ، فاذا كان للاشعري الفضل الاكبر في
ان أصبح علم الكلام مشروعا ومستحسننا لدى اهل السنة بعد
ان دعا اليه ، وألف في ذلك رسالته « استحسنان الخوض في علم
الكلام » فقد كان للباقلاني الفضل في الربط بين جليل الكلام
« أي الموضوعات الالهية » وبين دقيق الكلام « أي الموضوعات
الطبيعية » واعتبر ان الموضوعات الثانية لا بد منها كمدخل
للموضوعات الالهية ، وأصبح حديث الاشاعرة من بعده عن دقيق
الكلام كجزء مكمل لجليل الكلام ، انما يرجع الى مقدرة الباقلاني

على الربط بينهما برابطتين •

من أجل ذلك كله أحب أن أؤكد تأييدي لما ذكره المؤرخون عنه من علو كعبه في علم الكلام والنظر ، « وأنه اعرف الناس به » و « فارس ميدانه » و « امام متكلمي أهل الحق » و « وانه شيخ السنة ولسان الأمة » الى آخر هذه الالقاب التي لقبوه بها •
وأخيراً أرجو أن أكون قد وفقت في عرض شخصية الباقلاني وآرائه الكلامية التي اراد بها الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة ، فجزاه الله عن الإسلام خير الجزاء •

ولا ازعم أنني في عرضي هذا قد بلغت الكمال ، أو اصبحت كبد الحقيقة ، وكل ما استطيت أن ادعيه ، هو أنني لم آل جهداً في أن اصل الى هذه النتائج التي نتجتها في بحثي هذا ، وهي لاتعدو أن تكون وجهة نظر مبنية على الدراسة والبحث •

هذا وفي ختام هذا البحث أحب أن اسجل هنا كلمة حول علم الكلام ، وضرورة تطويره بحيث يستطيع أن يقود مرة أخرى ركب الحضارة الإسلامية •

فأقول : ان اسلافنا من العلماء قاموا بدور عظيم في المحافظة على العقيدة الإسلامية والاحتفاظ لها بدور قيادة الحضارة في المجتمع الإسلامي العظيم •

وقد نشأ علم الكلام عندما تعرضت العقيدة الإسلامية لمهاجمة أعدائها من اصحاب النحل والفلسفات القديمة ، ومن اصحاب الديانات المختلفة من يهود ونصارى ، ومجوس ، وغيرهم من الذين امتلأت

صدورهم غيظا على المسلمين الذين دكوا غروشنهم ، وأزاحوا هيمنة دباناتهم وفلسفاتهم على نفوس الناس وعقولهم ، فراحوا يكيّدون للإسلام بشتى الوسائل واخذوا يسعون جاهدين للقضاء على سلطان الاسلام وهيمنته على النفوس ، وذلك بانارة الشبهات حوله ، والظعن ، فيه ، فادرك اسلافنا من علماء الكلام الخطر الذي يواجه الاسلام من هؤلاء الحاقدين ، فوقفوا في وجوههم يهتكون اسرارهم ، ويكشفون عوارهم ، وانصرفوا الى الدفاع عن العقائد الاسلامية وحمايتها منهم بهمة واخلاص عظيمين ، كما وجدنا ذلك في كتب الباقلاني وغيره من علماء الكلام ، فقد وضعوا أكثر كتبهم للرد على اصحاب الديانات والنحل والفرق المخالفة ، فكانوا بذلك ايجابيين مع ما يدور في مجتمعهم ومثوافقين مع مقتضيات عقيدتهم لأنهم وجدوا انماطا معينة من التفكير تهدد العقيدة الإسلامية ، فوقفوا في وجهها وردوا عليها .

لذلك ارى أنه يتبغى لعلم الكلام ان يستعيد مكانته ، ويقوم في عصرنا الحاضر ، بما قام به في الماضي من المحافظة على العقيدة وقيادة الحضارة الاسلامية وفي اعتقادي ان ما تتعرض له عقائد المسلمين في عصرنا الحاضر لا يقل خطرا مما تعرضت له في الماضي ان لم يكن اشده منه عنفا وشراسة .

فالمجتمع الاسلامي الآن يتعرض لموجات من الالحاد والتشكيك في عقيدته ، نرى في الفلسفات الحديثة والمعاصرة من جدلية مادية ، وبرأجمانية ووضعية ، ووجودية الحادا ظاهرا .

وفي المنهج العلمي اشياء كثيرة لا تتفق مع الاسلام كأنكار كل ما لا

يخضع للتجربة ، وحتمية قوانين الطبيعة ، وعدم قبول المادة للفناء
..... الخ

وفي التنظيم الاجتماعي محاولات كثيرة لقطع علاقة الدين
بالسياسة أو بالأخلاق ، واعتباره طورا متخلفا من أطوار التقدم الاجتماعي
وفي مجال التشريع ، يهاجم الدين في نظرتة الى الرق ، والى تعدد
الزوجات والى قوامة الرجل على المرأة ، وزيادة نصيبه على نصيبها في
الميراث ، وفي عقوباته التي يقررها في جرائم السرقة والزنا والقتل .
وفي تدوين التاريخ تشويه كبير للإسلام حيث يصور على أنه
نتيجة لصراع الطبقات ، ومظهر من مظاهر التطور الاقتصادي : يصنف
فيه الصحابة الى يمين ويسار ، ويقدم فيه رسول الله صلى الله عليه
وسلم على أنه رسول الحرية وفي علاقة الإسلام بالديانات الأخرى ، نجد
محاولات خبيثة للتسوية بينها جميعا ، على أساس ان الأديان كلها
تدعو الى الإيمان بالله .

لذلك أرى أن الأخطار المحدقة بالإسلام في عصرنا أشد ضراوة
وأقوى حيلة مما واجهه المسلمون في عصر نشأة علم الكلام .
ومن ثم فان المسلمين اليوم بحاجة الى قيام علم يقوم بمهمة
حراسة العقائد الإسلامية ، على الوجه الذي قام به علم الكلام في الماضي .
لذلك أرى أن من الضروري ان لا يقف علم الكلام عند عصر
الأيحي والتفتازاني بل ينبغي لطالب علم الكلام بجانب دراسته لهذا
العلم ، وإطلاعه على آراء علماء الكلام المتقدمين ، ان يطلع على مشاكل
عصره ، وما تتعرض له عقيدته من أخطار .

فيدرس الفلسفات الحديثة بجميع أنواعها ، لكي يتمكن من الرد

عليها فيما يخالف عقيدة الاسلام ، والرد ينبغي ان يكون قائما على العلم والدراسة .

وفي مجال التشريع ينبغي الاهتمام بدراسة دور الدين في عمليات التنظيم الاجتماعي ، والمقارنة بين ما جاء في الشريعة الاسلامية من احكام اجتماعية وبين ما هو موجود في القوانين الوضعية ، حتى يتمكن الطالب من ابراز ما في احكام الشريعة من فوائد ومصالح لو أخذ بها المجتمع لكان له فيها خير كثير .

وهكذا ينبغي لطالب علم الكلام ان يهتم بجميع الجوانب التي يحتاج فيها الدين لكي يدرسها ، ويتسلح بما يناسبها من الوان العلم والثقافة لكي يكون رده على ما يخالف مبادئ الاسلام ردا علميا يزيل الشبهات ويثليج الصدور .

هذا وارجوا الله عز وجل ان يوفقنا لكي نكون من الجنود العاملين لخدمة الاسلام ورفع رايته .

« أهم المراجع والمصادر »

١ - القرآن الكريم .

٢ - السنة النبوية

٣ - إحياء علوم الدين

للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي

المتوفى عام ٥٠٥ هـ (طبع المطبعة اليمنية

لاصحابها مصطفى البابي الحلبي

واخوته) .

٤ - استحيان الخوض

في علم الكلام :

للإمام أبي الحسن علي بن اسماعيل

الاشعري المتوفى عام ٣٣٠ هـ (طبعة

المطبعة الكاثوليكية بيروت عام ١٩٥٢)

٥ - الإمامة والسياسة

لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة

الدينوري المتوفى عام ٢٧٦ هـ (وهو

جزءان بتحقيق الدكتور طه محمد

الزيني ، نشر مؤسسة الحلبي وشركاه)

٦ - اعتقادات فسوق

المسلمين والمشركون :

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي

المتوفى عام ٦٠٥ هـ (نشر مكتبة النهضة

المصرية عام ١٩٣٨ بمراجعة الدكتور

علي سامي النشار)

٧ - الاقتصاد في الاعتقاد :

لأبي حامد الغزالي (نشر مكتبة ومطبعة

محمد علي صبيح وأولاده عام ١٩٦٢م)

بإيجاز فاقول : ذهب الإشعري الى أن قدرة العبد لا تأثير لها في
إيجاد الفعل لا في أصله ، ولا في وصفه ، لأن قدرة العبد ، وإرادته
مخلوقتان لله تعالى عنده ، لعموم قوله تعالى ، الله خالق كل
شيء .

ولكن إذا كان الإشعري فرق بين الخلق ، وبين الكسب ، ونفى
عن العباد الخلق وأثبت لهم الكسب ، فما معنى الكسب عنده ؟
يجيب الإشعري بأن الكسب هو عبارة عن صرف الإرادة للفعل ،
أي تعلقها به وعند ذلك يخلق الله في العبد قدرة حادثة مؤقتة
تتعلق بذلك الفعل ، ولكنها لا تؤثر فيه ، بل يترتب عليها الفعل
في ظاهر الأمر ، وقدرة الله هي المؤثرة في الحقيقة .

لكن صرف العبد إرادته للفعل الذي سماه الإشعري كسبا ، إذا
لم يكن له تأثير بل كان مخلوقا لله تعالى في الواقع ، ومنسوبا
للعبد في الظاهر ، فما فائدة وجوده ، وهل يرفع الأشكال من
كون العبد مجبورا ؟

في الواقع أننا لا نجد إجابة مقنعة على هذا السؤال ، لذلك أصبح
كسب الإشعري مضرب الأمثال في عدم المعقولية .

ثم جاء الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني فادلى في هذه المسألة
بدلوه فقال : إن الأفعال واقعة بمجموع القدرتين : قدرة الله
تعالى ، وقدرة العبد لا على أن تؤثرا جميعا في أصل الفعل بمعنى
أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير ، فإذا انضمت إليها قدرة
الله تعالى ، صارت مستقلة بواسطة هذه الاعانة ، لا بمعنى أن
كلا منهما مستقلة بالتأثير حتى يلزم توارد علتين مستقلتين على

- ١٢ - الامتاع والمؤانسة لابن خيان التوحيدى المتوفى عام ٤٠٠ هـ
(ط القاهرة عام ١٩٣٩ م) .
- ١٣ - الانساب للسمعاني (طبعة حجر قديمة توجد لها
نسخة في مكتبة جامعة القاهرة) .
- ١٤ - اجتماع الجيوش لابن قيم الجوزية المتوفى عام ٧٥١ هـ
الاسلامية على غينوى (طبع ادارة الطباعة المنيرية بالقاهرة
المعطة والجهمية عام ١٩٣٩ م) .
- ١٥ - أعجاز القرآن للقاضي ابي بكر ابن الطيب الباقلاسي
المتوفى عام ٤٠٣ هـ (بتحقيق وتقديم
سيد احمد صقر نشر دار المعارف بمصر)
- ١٦ - احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم
لشمس الدين المقدسي المتوفى عسليم
٣٩١ هـ (طبعة ليدن عام ١٩٠٦ م) .
- ١٧ - ازهار الرياض في اخبار عياض :
لابي العباس احمد المقرئ المتوفى عام
١٠٤١ هـ (طبعة القاهرة ١٩٤٢ م) .
- ١٨ - الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به :
للقاضي الباقلاسي (بتحقيق وتقديم
الشيخ محمد زاهد الكوثري طبع
بمؤسسة الخانجي الطبعة الثانية عام
١٩٦٣ م) .
- ١٩ - الاحكام في اصول لابي الحسن علي بن ابي علي الامدي
المتوفى عام ٦٣١ هـ (ط . القاهرة
١٩١٤ م) .

- ٤٠ - الارشاد :
لامام الحرمين الجويني المتوفى ع
٤٧٨ هـ (نشر مكتبة الخانجي)
- ٢١ - ايثار الحق على
لابي عبدالله محمد بن ابراهيم المعروف
بابن الوزير (مطبعة الاداب والمؤيد بمصر
١٣١٨ هـ)
- ٢٢ - الابانة عن اصول
الديانة :
لل امام أبي الحسن الاشعري المتوفى
عام ٣٣٠ هـ (طبع ادارة الطباعة المنيرية)
- ٢٣ - الاربعين في اصول
الدين :
لل امام فخر الدين الرازي المتوفى ع
٦٠٥ هـ (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٥٣ م)
- ٢٤ - الجامع العوام عن
علم الكلام :
لابي حامد الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ
(ضمن مجموعة من رسائل الامام الغزالي،
نشر مكتبة الجندي طبع شركة الطباعة
الفنية المتحدة بالقاهرة) *
- ٢٥ - الاسلام والمقل :
للدكتور عبدالعليم محمود (نشر دار
الكتب الحديثة ١٩٧٣ م) *
- ٢٦ - الاشارات والتنبيهات
لابي علي الحسين ابن سينا المتوفى
عام ٤٢٨ هـ (بتحقيق الدكتور سليمان
دنيا - مطبعة دار المعارف ١٩٥٧ م) *
- ٢٧ - الانتصار لصحة نقل
القرآن :
للقاضي أبي بكر الباقلاني المتوفى عام
٤٠٣ هـ (وهو مخطوط توجد له نسخة
بمكتبة بلدية الاسكندرية برقم ٨٢٨ ب
في ١٤٤ ورقة ومنه صورة بمعهد
المخطوطات العربية (رقم ٢٨٤ تفسير) *

- ٣٨ - الاعلام :
 لخير الدين الزركلي (طبعة ثانية) .
- ٢٩ - الادب العربي في
 العصر العباسي
 الثاني :
- ٣٠ - الاتقان في علوم
 القرآن :
- ٣١ - بغية المرئاد في الرد
 على المتفلسفة
 والقرامطة والباطنية :
- ٣٢ - البداية والنهاية :
- ٣٣ - البيان عن الفرق بين
 المعجزات والكرامات
 والحيل والكهانة
 والسحر والناونجات :
- ٣٤ - البرهان في علوم
 القرآن :
- لجلال الدين بن عبدالرحمن السيوطي
 المتوفى عام ٩١١ (جزءان في مجلد واحد،
 طبع مصطفى البابي الحلبي وارلاده عام
 ١٩٥١ م) .
- لتقي الدين ابن تيمية الحراني المتوفى
 عام ٧٢٨ هـ (ضمن فتاوى ابن تيمية
 مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة
 ١٣٢٩ هـ) .
- لعماد الدين اسماعيل بن كثير المتوفى
 عام ٧٧٤ هـ (مطبعة السعادة بمصر
 سنة ١٩٣٢ م) .
- للباقلاني (بتحقيق المكارثي ونشر المكتبة
 الشرقية ببيروت عام ١٩٥٨ م)
- للإمام بدر الدين محمد بن عبدالله
 الزركشي المتوفى عام ٧٩٤ هـ (بتحقيق
 الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم أربعة

اجزاء الطبعة الاولى عام ١٣٧٦ طبع
عيسى البابي الحلبي *

للمستشرق الايطالي كارلو الفونسو
نليتو المتوفى عام ١٣٨٠م (نشر هذا البحث
ضمن مجموعة بعنوان : التراث اليوناني
في الحضارة الاسلامية جمع وترجمة
الدكتور عبدالرحمن بدوي)

لابي المظفر الاسفرايني المتوفى عام
١٤٧١ هـ (بتحقيق الشيخ محمد زاهد
الكوثري ، الطبعة الاولى ، ونشر السيد
عزت العطار الحسيني عام ١٩٤٠م) .
للشيخ المفيد المتوفى عام ٤١٣ هـ
(بتعليق معالي السيد هبة الدين
الشهرستاني ، الطبعة الثانية تبريز
عام ١٣٧١ هـ) .

لابي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله
بن عساكر الدمشقي المتوفى عام ٥٧١ هـ
(بتحقيق وتقديم وتعليق الشيخ محمد
زاهد الكوثري ونشر القدسي ط ، مطبعة
التوفيق بدمشق عام ١٣٤٧ هـ) .

للشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي
(ط القاهرة ١٩١٢ م) .

٣٥ - بحوث في المعتزلة :

٣٦ - التبصير في الدين :

٣٧ - تصحيح الاعتقاد :

٣٨ - تبين كذب المفتري

فيما نسب الى الامام

ابن الحسن

الاشعري :

٣٩ - تاريخ الجهمية

والمعتزلة :

- ٤٠ - التنبيه والرد على
أهل الأميوا
والبدع :
- لابي الحسين محمد بن أحمد بن
عبدالرحمن المظلي المتوفى عام ٣٧٧ هـ
(بتحقيق وتقديم الشيخ محمد زاهد
الكوبرى (مطبعة محمد أمين الخانجى
نشر عام ١٩٤٩ م) .
- ٤١ - تأويل مختلِف
الحديث :
- لابي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة
المتوفى ٢٧٦ هـ (بتصحيح وضبط محمد
زهري النجار ، ونشر دار الجبل ببيروت
١٩٧٢ م) .
- ٤٢ - تاريخ بغداد :
- لاحمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى
عام ٤٦٣ هـ (ط . القاهرة ١٩٣٠ م) .
- ٤٣ - تجارب الأمم :
- لابن مسكويه المتوفى عام ٤٦٣ هـ
(ط . القاهرة ١٩١٣ م) .
- ٤٤ - تاريخ الرسل
والمملوك :
- لابي جعفر محمد بن جرير الطبري
المتوفى عام ٣١٠ هـ (المطبعة الحسينية
بالقاهرة ، الطبعة الاولى عام ١٩٤٩ م) .
- ٤٥ - تاريخ الامم
الاسلامية :
- للمحمد الخضرى .
- ٤٦ - تاريخ الاسلام :
- للدكتور حسن ابراهيم حسن .
- ٤٧ - التفكير الفلسفي في
الاسلام :
- للدكتور عبدالحليم محمود .

- ٤٨ - ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك :
- لابي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي المالكي المتوفى عام ٥٤٤ هـ .
- ٤٩ - التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والعنزلة :
- للنصير الدين الطوسي (وضع في هامش المحصل للرازي ، الطبعة الأولى بالطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٢٣ هـ) .
- ٥٠ - تأخير المحصل :
- لابن رشد (تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، نشر دار المعارف سنة ١٩٦٤ م) .
- ٥١ - تهافت التهافت :
- لديبور استاذ الفلسفة بجامعة امستردام . ترجمة ابو ريدة الطبعة الرابعة عام ١٩٥٧ م) .
- ٥٢ - تاريخ الفلسفة في الاسلام :
- للإمام الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ (بتحقيق الدكتور سليمان دنيا مطبعة الحلبي ١٩٤٧ م) .
- ٥٣ - تهافت الفلاسفة :
- للشيخ مصطفى عبدالرزاق استاذ الفلسفة الاسلامية ، وشيخ الازهر عام ١٩٤٦ م
- ٥٤ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية :

- ٥٥ - جوهرة التوحيد :
للشيخ عبدالسلام بن ابراهيم اللقاني
المالكي (بتحقيق وتعليق محمد محيي
الدين عبدالحميد ، مطبعة السعادة
بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٥٥ م) .
- ٥٦ - الحضارة الاسلامية
في القرن الرابع
الهجري :
٥٧ - تحجور العين :
٥٨ - حاشية حسن العطار
المتوفى عام ١٢٥٠ هـ
٥٩ - حاشية عبدالحكيم
٦٠ - حاشية الشنيتخ
اسماعيل الكلبوي
المتوفى سنة ١٢٠٥ هـ
- ٦١ - حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ، وشرحه
للدواني (ط - المطبعة الخيرية ١٣٣٢ هـ)
- ٦٢ - حاشية الكستلي :
للمولى مصلح الدين مصطفى على شرح
العقائد النفسية للتفتازاني (المطبعة
العثمانية - ١٣١٣ هـ) .
- ٦٣ - حي بن يقظان :
لابن طفيل (تحقيق الأستاذ احمد امين،
ط - دار المعارف بمصر ١٩٥٩) .

- ٦٤ - حاشية الدسوقي
على شرح ام
البراهين :
- ٦٥ - حاشية الخيالي على
القصيد النونية في
علم التوحيد :
- ٦٦ - خبيئة الاكوان في
افتراق الامم على
المذاهب والاديان :
- ٦٧ - الديباج المذهب في
معرفه علماء المذهب :
- ٦٨ - الدرة الفاخرة :
- ٦٩ - الدعوة الى الاسلام :
- ٧٠ - ذيل تجارب الامم :
- ٧١ - الذريعة الى مكارم
الشريعة :
- ٧٢ - رسائل الخوارزمي :
- ٧٣ - رساله الفرقان بين
الحق والباطل :
- للسنوسي (الطبعة الاولى بالمطبعة
الازهرية المصرية سنة ١٣١٣ هـ) .
- للمولى خضر بك (مطبعة دار الخلافة
العلية سنة ١٣١٨ هـ) .
- (محمد صديق حسن خان طبعة
حيدر آباد) .
- لابن فريحون المالكي المتوفى عام ٧٩٩ هـ .
- للملا عبد الرحمن الجامي (ملحق بكتاب
اساس التقديس للرازي) ط . محيي
الدين الكردى بالقاهرة .
- لارنولد .
- للوزير ابي شجاع محمد بن الحسين
المتوفى عام ٤٨٨ هـ .
- للراغب الاصفهاني المتوفى عام ٤٠٢ هـ
(نشر مكتبة الكليات الازهرية ١٩٧٣ م)
- لابي بكر الخوارزمي المتوفى ٣٨٣ هـ
ط . القاهرة ١٨٩٤ م .
- لابن تيمية المتوفى ٧٢٨ هـ .

- ٧٤ - الروضة البهية فيما بين الاشاعرة
الحسن بن عبدالحسن المشهور بأبي غنبة . ط . مطبعة آياد الدكن .
والماتريديّة :
- ٧٥ - رسالة التوحيد :
للامام محمد عبيد (بتعليق سيد رشيد رضا ، ونشر مكتبة الشعب) .
- ٧٦ - شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون :
لابن نباتة المصري المتوفى عام ٧٦٨ هـ ط . القاهرة ١٢٧٨ هـ - ١٩٦١ م .
- ٧٧ - شرح العقائد النفسية :
سعد الدين التفتازاني المتوفى عسنام ٧٩٢ هـ . طبعة استانبول .
- ٧٨ - شذرات الذهب في اخبار من ذهب :
لابن العماد الحنبلي المتوفى عام ١٠٨٩ هـ
- ٧٩ - شجرة النور الزكية :
لمحمد بن محمد مخلوف .
- ٨٠ - الشامل :
لامم الحرمين الجويني المتوفى عام ٤٧٨ هـ (بتحقيق علي سامي النشار نشر منشأة المعارف بالاسكندرية) .
- ٨١ - شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية :
(ط . دار الطباعة العامرة ١٣١٧ هـ .
- ٨٢ - شرح الاصول الخمسة :
للقاضي عبدالجبار الهمداني المتوفى عام ٤١٥ هـ (ط . وهبة بالقاهرة سنة ١٩٦٥ م) .

- ٨٣ - الشفاء :
- لابن سينا (بتحقيق د . محمود قاسم طه . دار الكاتب المصري ١٩٦٩م) .
- ٨٤ - شرح الملا على القارى
الحقنى على الفقه
الأكبر :
- ٨٥ - شرح المواقف :
- للسيد الشريف الجرجاني . المتوفى عام ٨١٦ هـ .
- ٨٦ - صيون المنطق
والكلام عن فنى
المنطق والكلام :
- لابن قيم الجوزية الحنبلي المتوفى عام ٩٧٤ هـ .
- ٨٧ - الصواعق المرسلة :
- للشيخ ابن حجر الهيتمى المتوفى عام ٧٥١ هـ .
- ٨٨ - الصواعق المحرقة
في الرد على أهل
البدع والزندقة :
- لاحمد القلقشندي المتوفى عام ٨٢١ هـ .
- ٨٩ - صبح الاعشى :
- ٩٠ - طوابع الانوار :
- للقاضي عبدالله بن عمر البيضاوى المتوفى عام ٦٨٥ هـ (طبعة حجر قديمة عام ١٣٠٥) .
- ٩١ - طبقات الشافعية
الكبرى :
- لعبد الوهاب بن تقى الدين السيكي المتوفى عام ٧٧١ هـ (طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٩ م)

- ٩٢ - ظهر الاسلام : لإحمد امين (نشر مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة عام ١٩٧٥ م) .
- ٩٣ - العالم والمتعلم : للإمام الاعظم ابي حنيفة النعمان المتوفى عام ١٥٠ هـ (بتحقيق محمد رواس قلعهجي وعبدالوهاب الهندي الندوى ، نشر مكتبة الهدى بحلب الطبعة الاولى عام ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م) .
- ٩٤ - عيون المسائل : للغارابي (وهو ضمن مجموعة من طبع السلفية بمصر سنة ١٩١٠ م) .
- ٩٥ - العقيدة والشريعة : لجولد تسيهر المتوفى عام ١٩٢١ م
- ٩٦ - العصور العباسية المتأخرة : للدكتور عبدالعزيز الدورى .
- ٩٧ - العقيدة النظامية : لإمام الحرمين الجوينى (بتحقيق الشيخ زاهد الكوثرى ، ط ، الانوار بمصر عام ١٩٤٨ م) .
- ٩٨ - غاية المرام في علم الكلام : لتسيف الدين الامدى المتوفى عام ٦٣١ هـ (بتحقيق حسن محمود عبداللطيف ط ، القاهرة ١٩٧١ م) .
- ٩٩ - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : للإمام الغزالى (بتحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا ، ط ، عيسى الباسى الجلبى ، الطبعة الاولى ١٩٦١ م) .

لابي القاسم البلخي الكعبي المتوفى
عام ٣١٦ هـ (بتحقيق فؤاد السيد
ونشر الدار التونسية) .

المحمود البشبيشي

لعبد القاهر بن طاهر بن محمد
البغدادي المتوفى عام ٤٢٩ هـ
(بتحقيق الكوثري ، ونشر عزت العطار
الحسيني) .

للإمام ابي حنيفة النعمان المتوفى عام
١٥٠ هـ (مطبعة مصطفى البابي الحلبي -
الطبعة الثانية عام ١٩٥٥ م) .

لابن ثيمية .

لابن النديم المتوفى عام ٣٨٥ هـ ط
القاهرة ١٩٢٩ م .

لابن حزم الظاهري الاندلسي المتوفى
عام ٤٥٦ هـ (طبعة القاهرة ١٣٤٣ هـ -
١٩٢٨ م) .

للدكتور احمد محمود صبحي (طبعة
جامعة الاسكندرية ١٩٧٨ م) .

لابي حامد الفزالي (سلسلة الثقافة
الاسلامية ط ١٩٦٢ م) .

١٠٠ - فصل الاعتزال
وطبقات المعتزلة :

١٠١ - الفرق الاسلامية :

١٠٢ - الفرق بين الفرق :

١٠٣ - الفقه الاكبر بشرح

الملا علي القاري :

١٠٤ - الفتاوى الحموية

الكبرى :

١٠٥ - الفهرست :

١٠٦ - الفصل في الملل

والاهواء والنحل :

١٠٧ - في علم الكلام :

١٠٨ - القسطاس

المستقيم :

١٠٩ - القول المفيد :

للشيخ محمد بخيت (الطبعة الاولى)
بالمطبعة الخيرية عام ١٣٢٦ هـ

١١٠ - كشف اصطلاحات

للشيخ محمد علي بن علي القاضي محمد
حامد بن محمد صابر الفاروقي الهندي
المعروف بالتهانوي الحنفي * من علماء
القرن الثاني عشر الهجري (توجد له
نسخة بمكتبة الازهر - معارف عامة -
رقم خاص (٥٠٠) عام (٨٧٢٣)

الفنون والعلوم :

١١١ - الكامل في التاريخ :

لابي الحسين علي بن الاثير المتوفى عام
٦٣٠ هـ .

١١٢ - كشف اسرار

للعامة الفقيه محمد بن مالك بن ابي
الفضائل اليماني المتوفى في اواسط
المائة الخامسة (بتحقيق الشيخ زاهد
الكوثري ونشره عزت العطار) *

الباطنية واخبار
القرامطة :

١١٣ - كشف الظنون عن

لمصطفى بن عبدالله كاتب جلبي المشهور
باسم حاجي خليفة المتوفى عام ١٠٦٧ هـ
(نسخة بمكتبة الازهر - معارف عامة
(٣٣٣٤) رقم عام (٥٢٥٧٣) -

اسامي الكتب
والفنون :

١١٤ - اللع في الرد على

للامام أبي الحسن الاشعري المتوفى عام
٣٣٠ هـ (تحقيق حموده غرابه ط
الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية
١٩٧٥) *

اهل الزيغ والبدع :

١١٥ - اللمعة :

للشيخ ابراهيم بن مصطفى الخلبسي
المذاري (بتحقيق الكوثري نشر السيد
عزت العطار ، ١٩٣٩ م) .

١١٦ - لوامع البينات

لفخر الدين الرازي المتوفى عام ٦٠٦ هـ
(بتقديم وتعليق طه عبدالرؤف سعد ،
ومن منشورات مكتبة الكليات الازهرية
عام ١٩٧٦ م) .

شرح اسماء الله
تعالى والصفات :

١١٧ - المنتظم في تاريخ

لابي الفرج ابن الجوزي المتوفى عام
٥٩٧ هـ (ط جيدر آباد ١٩٣٨ م)

الملوك والاسم :

١١٨ - المواقف :

لعفد الدين الايجي المتوفى سنة
٧٥٦ هـ (وهو أربعة اجزاء في مجلدين
ط : دار الطباعة العامرة سنة
١٣١١ هـ) .

١١٩ - مطالب الانظار :

لابي الثناء الاصفهاني المتوفى عام
٧٤٩ هـ (طبعة جبر ١٣٠٥) .

١٢٠ - المغنى في ابواب

للقاضي عبدالجبار الهمداني المتوفى
عام ٤١٥ (نشر المؤسسة المصرية
للتأليف بالقاهرة) .

التوحيد والعدل :

١٢١ - المستصفى :

لابي حامد الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ
(نشر مكتبة الجندي ط ١٩٧١ م) .

- ١٢٢ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين :
للامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى عام ٦٠٥ هـ (الطبعة الاولى . بالطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٢٣ هـ) .
- ١٢٣ - مقالات الاسلاميين :
للامام ابي الحسن الاشعري المتوفى عام ٣٣٠ هـ (بتحقيق محيي الدين عبد الحميد ، نشر مكتبة النهضة) .
- ١٢٤ - الملل والنحل :
للامام ابي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى عام ٥٣٧ هـ (بتحقيق الاستاذ عبدالعزيز محمد الوكيل ، ونشره مؤسسة الحلبي وشركاه عام ١٩٦٨ م) .
- ١٢٥ - المنقذ من الضلال :
للامام الغزالي (نشر مكتبة الجنسدي)
- ١٢٦ - معارج الوصول :
لابن تيمية (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ، ط مطبعة محمد علي صبيح وأولاده) .
- ١٢٧ - المقاصد وشرحه :
لسعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢ هـ (وهو جزءان في مجلد واحد ط دار الخلافة الزاهرة سنة ١٢٧٧ هـ) .

١٢٨ - المعتبر في الحكمة: لابن البركات البغدادي (طبعة حيدر آباد
الدكن) .

١٢٩ - المواعظ والاعتبار: لتقي الدين المقرئ المتوفى عام

٨٤٥ هـ (طبع بالقاهرة عام ١٣٢٤ هـ) .
بذكر الخطوط والآثار :

١٣٠ - منهاج السنة : لابن تيمية (المطبعة الأميرية ببولاق
سنة ١٣٢١ هـ) .

١٣١ - مرآة الجنان : للإمام الياضي المتوفى ٧٦٨ هـ (طبعة
حيدر آباد) .

١٣٢ - منهاج الأدلة في عقائد الملة : لابن رشد (بتحقيق وتقديم الدكتور
محمود قاسم الطبعة الثانية نشر مكتبة

الانجلو المصرية عام ١٩٦٤ م) .

١٣٣ - موافقة صريح : لابن تيمية (مطبعة السنة المحمدية عام

١٩٥١ م) .
المقول لصحيح
المنقول :

١٣٤ - مفتاح السعادة : لطاش كبرى زاده المتوفى عام ٩٦٢ هـ
(طبعة حيدر آباد) .
ومصباح السيادة :

١٣٥ - مجموعة الرسائل : لابن تيمية (ط . محمد عيسى صبيح
الكنزى : ولولاه : عام ١٩٦٦ م) .

١٢٦ - المنية والامل : لابن المرتضى الزبيدي المعتزلي المتوفى
عام ٨٤٠ هـ (طبعة حيدر آباد عام
١٣١٦ هـ) .

١٢٧ - المعارف : لابي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة
الدينوري المتوفى عام ٢٧٦ هـ
(بتصحيح وتعليق محمد اسماعيل
عبدالله الصاوي ، ط المطبعة الاسلامية
عام ١٩٣٤ م) .

١٢٨ - معجم الادباء : لياقوت الحموي المتوفى عام ٦٢٦ هـ
(ط القاهرة ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م) .

١٢٩ - مناقب الامير : للإمام فخر الدين محمد بن البرازي
الشافعي : المتوفى عام ٦٠٥ هـ (نسخة بمكتبة
الازهر تاريخ برقم خاص ٣٩٣٦) وعام
(١٦١٧١) .

١٤٠ - مروج الذهب : لابي الحسن علي المسعودي المتوفى عام
٣٤٥ هـ . (بمراجعة وتعليق محمد
محيي الدين غنيم الخليلي - نشر دار
الرجاء بالعراق - نسخة بمكتبة الازهر
- تاريخ - رقم خاص ٣٥٢٥) وعام
(٥١٥٧٢) .
- ٦٢٧ -

- ١٤١ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال :
للحافظ شمس الدين الذهبي المتوفى
عام ٧٤٨ هـ (طبعة القاهرة عام
١٩٠٧ م) .
- ١٤٢ - مناقب الامام احمد:
لابي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي
الجنيلي المتوفى عام ٥٩٧ هـ (نشر
محمد امين الخانجي الكتبي مطبعة
السعادة عام ١٣٤٩ هـ) .
- ١٤٣ - مناهج البحث عند
مفكري الاسلام :
للدكتور علي سامي النشار (ط القاهرة
١٩٦٥ م) .
- ١٤٤ - محاضرات فسي
النصرانية :
للشيخ محمد ابي زهرة (الطبعة الخامسة
نشر دار الفكر عام ١٩٧٧) .
- ١٤٥ - مذاهب الاسلاميين:
للدكتور عبدالرحمن بدوي .
- ١٤٦ - المقدمة :
لعبد الرحمن محمد بن خلدون الحضرمي
المتوفى عام ٧٨٤ هـ .
- ١٤٧ - مفتاح دار السعادة
ومنشور ولاية
العلم والارادة :
لابن قيم الجوزية (نشر زكريا علسي
يوسف) .
- ١٤٨ - المسامرة في العقائد
المنجية في الآخرة:
لكمال الدين بن الهمام المتوفى عام
٨٦١ هـ .

- ١٤٩ - المعتزلة :
لزهدى حسن جار الله (رسالة دكتوراه،
مطبعة مصر ١٩٤٧ م) .
- ١٥٠ - مذهب الذرة عند
المسلمين :
ليبينس (ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي
ابو ريد ، نشر مكتبة النهضة المصرية
عام ١٩٤٦ م) .
- ١٥١ - المسامرة في شرح
المسيرة :
كمال الدين ابن ابي شريف المقدسي
المتوفى عام ٩٠٥ هـ .
- ١٥٢ - النبوات :
لابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ (ط
المطبعة السلفية ومكتبتها) .
- ١٥٣ - نهاية الاقدام في
علم الكلام :
لابي الفتح محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني المتوفى عام ٥٣٧ هـ
(بتحقيق الفريد جيوم ، بدون تاريخ) .
- ١٥٤ - نفح الطيب من
غصن الافدلس
الرطيب :
لابي العباس احمد المقري المتوفى
عام ١٠٤١ هـ (طبعة القاهرة عام
١٢٧٩ هـ - ١٨٦٢ م) .
- ١٥٥ - النفض على بشر
المريسي :
للانام عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي
المتوفى عام ٢٨٠ هـ (بتحقيق الشيخ
محمد حامد الفقي ، الطبعة الاولى
عام ١٣٥٨ هـ) .

- ١٥٦ - النجوم الزاهرة : لابن تغري بردى - طبعة مصورة عن
مطبعة دار الكتب .
- ١٥٧ - نظرية المعرفة عند : للدكتور محمود قاسم (نشر مكتبة
ابن رشد : الانجلو المصرية) .
- ١٥٨ - نقد العلم والعلماء : لابي الفرج عبدالرحمن ابن الجوزي
المتوفى عام ٥٩٧ هـ (مطبعة النهضة
بمصر ١٩٢٨ م) .
- ١٥٩ - نشأة الفكر : للدكتور علي سامي النشار (الطبعة
الفلسفي في السادسة ، نشر دار المعارف بمصر
١٩٧٥ م) : الاسلام :
- ١٦٠ - النجاة : لابن سينا (نشر الكردي بالقاهرة
١٩٣٨ م) .
- ١٦١ - نظريات الاسلاميين : للدكتور ابو العلاء عفيفي
في الكلمة :
- ١٦٢ - النشر الطيب : لادريس بن احمد الوزاني المتوفى
عام ١٣٤٨ هـ .
- ١٦٣ - وفيات الاعيان : لابن خلكان المتوفى عام ٦٨١ هـ ط
القاهرة ١٩٤٨ م .

للقاضى ابي بكر الباقلاسى المتوفى
عام ٤٠٣ هـ (مخطوطة مكتبة الازهر)

للامام عبدالوهاب بن احمد بن علي
الشعراني المتوفى عام ٩٧٣ هـ (جزءان
الطبعة الثانية بالمطبعة الازهرية عام
١٣٠٧ هـ) •

١٦٤ - هداية

المسترشدین :

١٦٥ - اليواقيت

الجواهر

« فهرس الموضوعات »

٥	مقدمة البحث
١٥	الباب الاول - التمهيد
١٨	الفصل الاول في تعريف علم الكلام
١٨	تعريف علم الكلام
٢٧	الفصل الثاني في موضوع علم الكلام وغايته والغايات
٢٧	موضوع علم الكلام
٣٢	غاية علم الكلام
٣٨	الفصل الثالث في موقع علم الكلام عند علماء المسلمين
٣٩	آراء المجوزين
٤٥	آراء العائنين
٤٧	التعقيب
٥٧	الفصل الرابع في نشأة علم الكلام
٥٧	نشأة علم الكلام
٦٠	منشأ الفرق الاسلامية
٦٠	الخواارج
٦٣	الازارقة

٦٥-٦٤	التجذبات والصغرية الزيدية : إقبال زياد بن الأصغر
٦٥	الإباضية : إنباع عبدالله بن إباب التميمي
٦٧	الشيعية
٧٠	أسلاف معتزلية
٧٢	الجهمية
٧٣	القدرية
٧٥	آراء غيلان الكلامية
٧٧	المرجئة
٨٢	أهل السنة
٨٦	الإمام أبو الحسن الأشعري : حياته وفكره
٩٥	الباب الثاني : عصره وحياته
٩٧	الفصل الأول : عصر الباقلاني سياسيا واجتماعيا وثقافيا
٩٧	الحالة السياسية
١٠٣	بنو بويه
١١٢	الحالة الاجتماعية
١١٨	الحالة الثقافية
١٢١	الفصل الثاني : الباقلاني : نشأته وحياته وثقافته
١٣١	أسمه وكنيته ولقبه
١٣٣	ولادته ومنشأه
١٣٦	أسرته
١٣٨	مذهبه الاعتقادي
١٤٦	مذهبه في الفروع

١٤٩	تلامع عن شخصية الباقلاني
١٥٢	تدفقه
١٥٨	فصل الثالث :
١٥٨	في اتصال الباقلاني بعضد الدولة البويهية - ورحلته إلى الروم -
	ومناظراته .
١٥٨	فصل ارباقلاني بعضد الدولة البويهية
١٦٠	رحلته إلى الروم
١٦٢	بين يدي الرحلة
١٦٣	منظرانه
١٦٩	منظرات باقلاني في بلاط الروم
١٧٩	الفصل الرابع : في شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته
١٧٩	شيوخه
١٧٩	تلاميذه
١٩٦	فصل الخامس في مؤلفات الباقلاني وأثاره
١٩٦	مؤلفات الباقلاني وأثاره
٢١٦	الفصل السادس : في آراء العلماء فيه ، وفي وفاته :
٢١٦	آراء العلماء فيه
٢٤٣	ثناء الناس عليه بعد وفاته
٢٤٧	الباب الثالث : في آراء الباقلاني الكلامية
٢٤٩	فصل الاول : رأيه في المعرفة
٢٥١	تعريف العلم
٢٥٩	العلم النظري

٢٦٠	كيفية حصول العلم بعد النظر
٢٦٦	مدارك العلوم
٢٦٦	١ - العلوم الضرورية
٢٧٠	٢ - العلوم الاستدلالية
٢٧٠	حقيقة النظر
٢٧٣	حكم النظر
٢٧٨	ايمان المقلد
٢٨٢	الاستدلال وطرقه
٢٨٦	الدليل السمعي
٢٩٢	الأدلة العقلية
٢٩٢	القياس
٢٩٧	السبر والتقسيم
٣٠٠	انتفاء المدلول لانتفاء دليله
٣٠١	الاستدلال بالشبيه او النظر
٣٠٤	فن الجدل
٣٠٧	اسلوب الجدل
٣٠٨	غاياته
٣١١	الفصل الثاني : رأي الباقلاني في العالم الطبيعي وحدوثه
٣١٤	المقدمات التي ينبني عليها حدوث العالم
٣١٤	١ - المعلوم والشيء
٣٢٠	٢ - اقسام الموجودات
٣٢٢	الجوهر

صفحت الجواهر عند المتكلمين

٢٢٩

الاجسام

٢٣٤

الاعراض

٢٣٩

احكام العريض

٢٤٢

انفصل الثالث في حدوث العالم

٢٤٩

استدلال الباقلاني على حدوث العالم

٢٥٩

الفصل الرابع : في ردود الباقلاني على الطبايعيين والمنجمين

٢٧٤

انرد على الطبايعيين

٢٧٦

المنجمون

٢٨٦

تعقيب

٢٩٢

انباب الرابع : في الجانب الالهي

٢٩٥

الفصل الاول : في وجود الله ، ووحدانيته

٢٩٥

المبحث الاول : الاستدلال على وجود الله

٢٩٦

الذات الالهية

٢٩٦

مسلك فلاسفة الاسلام واهل الظاهرة ، والصوفية ٣٩٩-٤٠٠-٤٠١

٤٠١

مسلك المتكلمين

٤٠١

طريقة الباقلاني ، والادلة التي اعتمد عليها

٤٠٣

الدليل الاول

٤٠٤

الدليل الثاني

٤٠٨

الدليل الثالث

٤١٢

المبحث الثاني : الوحدانية

٤١٩

١ - طريقة الفلاسفة

٤٢٠

٤٢١	٢ - طريقة المتكلمين
٤٢١	٣ - طريقة الباقلاني
٤٢٥	المبحث الثالث : الرد على بعض الطوائف : الشنوية والمجوس ، والنصارى
٤٢٥	النصارى
٤٤٠	١ - المسألة الاولى قولهم : ان الله تعالى جوهر
٤٤٢	٢ - المسألة الثانية : مسألة الاقانيم
٤٤٦	٣ - المسألة الثالثة : مسألة الاتحاد
٤٦٠	الفصل الثاني : الصفات الالهية
٤٦٢	١ - رأي المشبهة
٤٦٤	٢ - المعتزلة
٤٦٦	٣ - الفلاسفة
٤٦٧	٤ - أهل السنة
٤٧٠	رأي الباقلاني في الصفات
٤٧٢	اثبات الصفات
٤٧٥	صفات الذات
٤٧٩	صفات الافعال
٤٨٣	علاقة الصفات بالذات
٤٩٥	شبهات المعتزلة ، ورد الباقلاني عليها
٥٠٣	الصفات المختلفة فيها بين الباقلاني والاشعري
٥١٠	المجسمة ورد الباقلاني عليهم
٥١٢	موقف الباقلاني من التجسيم

٥١٨	رأى الباقلاني في اسماء الله تعالى
٥٢٣	الفصل الثالث في كلام الله تعالى
٥٢٣	المبحث الاول : كلام الله تعالى
٥٢٧	رأى الباقلاني في صفة الكلام
٥٢٨	حقيقة الكلام
٥٣٤	قسم كلام الله تعالى
٥٣٩	الادلة العقلية
٥٥٤	موقفه من المشبهة
٥٦١	الفصل الرابع : في رؤية الله تعالى
٥٦١	رؤية الله تعالى
٥٦٣	رأى الباقلاني وادلته
٥٦٥	الادلة العقلية
٥٧١	الادلة السمعية
٥٧٥	كيفية الرؤية
٥٧٨	دفع الشبهة
٥٧٨	النوع الاول : الشبه السمعية
٥٨٥	النوع الثاني : الشبه العقلية
٥٩٣	خاتمة البحث
٦٠٩	المراجع والمصادر

تمت الرسالة بحمد الله